GILLES MARMASSE

PENSER LE RÉEL

HEGEL, LA NATURE ET L'ESPRIT

ÉDITIONS
KIMÉ

Du même auteur

Editions critiques et traductions

Hegel, *Vorlesung über Naturphilosophie, Berlin 1823/24*, Frankfurt a.M., Peter Lang, 2000 (traduction italienne sous presse chez Franco Angeli, Milan).

Hegel, *Vorlesung über Naturphilosophie, Berlin 1821/22*, Frankfurt a.M., Peter Lang, 2002 (édité en collaboration avec Th. Posch, traduction italienne chez Franco Angeli, Milan).

Hegel, *Vorlesungen über die Naturphilosophie, Berlin 1825/26*, Hamburg, Meiner, 2007 (édité en collaboration avec K. Bal, Th. Posch et Kl. Vieweg).

Hegel, Introduction aux *Leçons sur l'Histoire de la philosophie*, Paris, Vrin, 2004.

Hegel, *Cours sur la philosophie de l'histoire* (traduit en collaboration avec M. Bienenstock, Ch. Bouton, J.-M. Buée, N. Waszek et D. Wittmann), Paris, Livre de poche, sous presse.

Direction d'ouvrages collectifs

Hegel, penseur du droit, Paris, Éditions du CNRS, 2004 (dirigé en collaboration avec J.-F. Kervégan).

Die Natur in den Begriff übersetzen, Frankfurt a.M., Peter Lang, 2005 (dirigé en collaboration avec Th. Posch).

La nature entre science et philosophie, Paris, Vuibert, 2008 (dirigé en collaboration avec N. Lechopier).

GILLES MARMASSE

PENSER LE RÉEL

HEGEL, LA NATURE ET L'ESPRIT

Bibliothèque FMSH
3 3003 00344788 0

Ouvrage publié avec le concours de l'Université
Paris-Sorbonne (Paris IV)

ÉDITIONS KIMÉ
2, impasse des Peintres
PARIS II[e]

MAISON des SCIENCES de L'HOMME - BIBLIOTHÈQUE

Remerciements

Quatre chapitres de cet ouvrage héritent d'une thèse soutenue à l'université Paris I Panthéon-Sorbonne en 2001 et dirigée avec autant de bienveillance que de compétence par Jean-François Kervégan. Je lui redis mon entière reconnaissance. Ma gratitude va aussi, parmi bien d'autres inspirateurs et interlocuteurs, à Bernard Mabille, Thomas Posch et Emmanuel Renault : par leur propre interprétation du discours hégélien et les critiques judicieuses qu'ils ont adressées à la mienne, ils ont joué un rôle de premier plan dans l'écriture de cet ouvrage.

Illustration couverture : Raphaël, Scène de combat, Oxford, Ashmolean Museum, Department of Prints and Drawings.

© Éditions Kimé, Paris, 2008.

ISBN 978-2-84174-465-7

http://www.editionskime.fr

Pour Isabelle Marmasse

AVANT-PROPOS

Face à la philosophie de Hegel, le lecteur éprouve des sentiments contradictoires de fascination et de répulsion. Fascination parce que d'une certaine manière nul objet n'est étranger à la spéculation hégélienne, parce que l'œuvre tend à se fonder de manière complète, et parce que Hegel est avant tout un penseur de la liberté. Mais répulsion aussi, face à une œuvre qui semble indéchiffrable tant sont complexes ses raisonnements, sans identité tant sont massifs ses emprunts aux autres doctrines, et finalement introuvable tant sont variés ses lieux d'exposition. Comparé à ses prédécesseurs, Hegel se présente certes comme un auteur étonnamment concret, qui empoigne le réel le plus âpre et le plus directement donné. D'un autre côté cependant, ses textes sont saturés de considérations abstraites, et l'on se demande parfois s'ils ne renoncent pas à l'analyse de leur objet explicite au profit d'enjeux formels à l'intérêt discutable. Est-il alors possible de dépasser l'abord passablement décourageant de cette œuvre ? Sans doute, si l'on saisit que l'exigence qui l'anime est une exigence de rigueur et de risque, d'autonomie et de plénitude, d'intériorisation et d'ouverture à l'altérité. Ou encore si l'on saisit que Hegel est à la fois avide d'intelligibilité et passionné par l'expérience multiforme du réel. Toutefois, la compréhension de cette pensée requiert-elle, comme on le dit souvent, de s'abandonner à la règle contraignante et invincible du système ? Est-on voué à tout accepter en elle à moins de tout rejeter sans discrimination ? Ou bien est-il possible de saisir sa cohérence tout en conservant à son égard une attitude distanciée ? Peut-on, à la fois, concevoir la raison qui la gouverne et analyser ce qu'elle doit aux circonstances intellectuelles de son élaboration ? Faut-il faire de Hegel un penseur éternellement contemporain et au-dessus de toute critique, ou peut-on le lire à partir de la culture

qui fut la sienne, et sans occulter les carences de sa pensée ni ce qui en elle a vieilli ? Répondre à ces questions est l'une des ambitions de cette étude.

Plus précisément, il s'agit ici d'examiner les concepts de nature et d'esprit chez Hegel. Comme on le sait, ce sont là les objets de ce que le philosophe nomme les « sciences réelles » (*die realen Wissenschaften*)[1] ou les « sciences concrètes »[2], déployées dans les deuxième et troisième parties de l'*Encyclopédie des sciences philosophiques*, par opposition à la logique, vie de l'intelligible pur et objet de la première partie du système. Notre hypothèse est en effet que la nature et l'esprit sont intimement associés chez Hegel, en ce que le second tend à résoudre les apories impliquées par la première. C'est pourquoi on peut définir les deux termes et explorer leurs propriétés respectives en s'appuyant sur leurs contrastes réciproques. Mais il y a plus : dans la mesure où, chez Hegel, le rapport objectif en vient à se convertir en un rapport subjectif, les deux termes ne se rapportent pas l'un à l'autre seulement « pour nous » mais aussi « pour eux-mêmes ». D'une certaine manière en effet, l'esprit n'est rien d'autre que le sujet prenant en charge, sur un mode théorique et pratique, la nature comme donné multiple et contradictoire. La vie de l'esprit consiste alors en une connaissance sans cesse approfondie et en une transformation toujours plus intense de la nature qui pourtant le contredit – une connaissance et une transformation non seulement de la nature extérieure mais aussi de sa « naturalité » propre. Le caractère indispensable du rapprochement des deux termes comme condition d'intelligibilité de l'un et l'autre est d'ailleurs explicitement affirmé par ce fragment posthume : « Toute déterminité n'est ce qu'elle est qu'à l'encontre d'une autre : à celle de l'esprit en général s'oppose en premier lieu celle de la nature, et pour cette raison celle-là n'est tout d'abord à saisir qu'en même temps que celle-ci. »[3]

Toutefois cette liaison signifie-t-elle que la nature tend à se produire comme esprit ? Implique-t-elle, par ailleurs, que l'esprit procède de la nature ? Si l'on admet que les différents moments se nient réciproquement, il faut sans doute renoncer aussi bien à faire de l'esprit le but final de la nature qu'à faire de la nature l'origine de l'esprit. Quel est alors leur lien véritable ? Ces difficultés doivent être examinées à partir des textes relatifs à la nature et à l'esprit, mais, au delà, elles ne peuvent être correctement appréhendées qu'en s'appuyant sur une interprétation des

principes généraux de l'organisation systématique. En effet, puisque la nature et l'esprit sont inscrits dans l'ordre encyclopédique, la compréhension de leur articulation requiert une interprétation globale de cet ordre. Nous sommes donc conduits à réfléchir au fonctionnement de l'*Encyclopédie* et aux modalités de son déploiement : à quelles causes et à quelles règles obéit la transition d'une sphère à l'autre dans le parcours systématique ? Qu'est-ce qu'un moment, comment peut-il être à la fois intelligible par soi et situé à une place déterminée du parcours encyclopédique ? Le hégélianisme est-il un « déterminisme » ou ménage-t-il une place à l'imprévisible ?

Cependant, il ne suffit pas d'analyser ce que sont la nature et l'esprit et en quoi leur articulation constitue la clé du devenir systématique dans le réel, il faut encore comprendre comment la pensée – qu'elle relève de la perception simple, des sciences empiriques ou de la philosophie – se rapporte à l'une et à l'autre dimension du réel. Nous en arrivons par là au deuxième aspect de cette étude. Non seulement Hegel prend au sérieux les savoirs non philosophiques, mais la philosophie, à ses yeux, se constitue dans le rapport qu'elle entretient avec eux. Notre hypothèse est alors que Hegel assigne à la philosophie la tâche de produire l'unité et le fondement de son objet propre – qu'il faut définir – à partir des données fournies par les savoirs qui s'opposent à elle. En quoi cette conception de la philosophie est-elle inscrite dans l'héritage kantien et post-kantien ? En quoi cet usage des savoirs scientifiques et communs par la philosophie implique-t-il également une forme de critique ? Pour répondre à ces questions, il faut explorer les ressources du concept d'*Aufhebung* comme rendant compte, indissociablement, de la liberté de la philosophie et de son rapport constitutif à son autre.

Si l'on considère par ailleurs que la nature désigne, dans l'édifice encyclopédique, le moment de l'irrationalité – en un sens qui reste à préciser – la question est de savoir en quoi la pensée peut s'emparer de ce qui lui est alors le plus opposé. Ou encore, si elle prend en charge son autre, laisse-t-elle indemne ce qui fait, précisément, son altérité ? L'articulation de la nature et de l'esprit apparaît finalement comme un cas particulier du problème général du rapport de l'irrationnel et du rationnel. Si la philosophie hégélienne reprend à son compte le motif traditionnel de l'identité de l'être et de la pensée, elle établit que cette identité n'est qu'un résultat, qui

succède à ce titre à des moments dépourvus de toute objectivité et de toute nécessité intérieure. Quel est le sérieux de la pensée hégélienne de l'irrationnel ? Voilà le troisième thème de notre investigation. Nous nous intéresserons notamment à la question de l'immédiat, c'est-à-dire du donné. Celui-ci n'est-il, comme on le dit souvent, qu'une illusion, et l'immédiat renvoie-t-il par définition à une médiation qui serait de prime abord dissimulée ? Ou peut-on admettre, à l'inverse, que Hegel prend au sérieux la factualité contingente de l'être comme assise de tout processus et de tout agir ?

La recherche porte, pour l'essentiel, sur l'œuvre de la pleine maturité, c'est-à-dire sur la *Science de la logique,* l'*Encyclopédie des sciences philosophiques*, les *Principes de la philosophie du droit* et les *Leçons* de Heidelberg puis de Berlin. Nous ne nous interdisons cependant pas des incursions dans les écrits antérieurs, et notamment dans la *Phénoménologie de l'esprit.* La défense des hypothèses proposées est accompagnée de nombreuses références à la littérature secondaire contemporaine, et celles-ci prennent souvent la forme d'objections. Notre interprétation serait peu crédible, en effet, si nous considérions qu'elle allait de soi et pouvait se dispenser de tout débat avec les exégèses concurrentes. En outre, la lecture de Hegel est inévitablement influencée par un entrecroisement de traditions interprétatives : une des tâches du commentateur est dès lors d'éclaircir son propre rapport à l'histoire du commentaire. Au mythe de la « lecture non prévenue », il y a lieu de préférer la ressaisie critique de sa propre formation. On ne tentera pas ici de rejoindre l'intention subjective de Hegel ni de retrouver ce qu'il aurait pensé mais non pas dit. On se désintéressera également du Hegel que forgent pour leur usage propre les philosophies ultérieures, comme adversaire commode ou allié complaisant. Mais on cherchera à appréhender le monde conceptuel qui se constitue pour nous dans ses textes. Il s'agit d'utiliser l'ensemble des documents aujourd'hui disponibles pour construire une image sensée de ce qu'est, pour notre culture, le hégélianisme comme philosophie du passé.

La question se pose cependant : comment lire ces textes ? Dans la mesure où la spéculation prétend trouver en elle-même le principe de son déploiement et de sa justification, on peut être tenté de la commenter de manière purement immanente, en empruntant son idiome et son style. Interpréter Hegel consisterait à le lire sur un mode hégélien orthodoxe.

Toutefois, n'est-ce pas lui être essentiellement infidèle que de considérer son discours comme incapable de se dire dans le langage usuel de la philosophie ? Car si Hegel a proposé une conception spécifique de l'activité et de la langue philosophiques, il a également entendu articuler sa pensée à celle de ses prédécesseurs et débattre avec ses contemporains. En outre, l'analyse d'obédience hégélienne, en laquelle le commentateur abandonne toute distance critique, est incapable de convaincre de l'intérêt de l'œuvre ceux qui n'en seraient pas d'avance convaincus. Finalement, parce que le discours hégélien ne se présente pas comme une série d'assertions dogmatiques mais comme un parcours intellectuel qui met à l'épreuve ses présuppositions, il est justifié de l'examiner sans adopter la posture de l'épigone mais en lui posant des questions qui nous sont propres.

Le commentateur est par ailleurs confronté au paradoxe suivant : d'un côté le nombre des ouvrages publiés sur Hegel dans les principales langues philosophiques connaît une affolante inflation, de l'autre nul consensus, même élémentaire, sur la signification de son œuvre n'a encore été trouvé. Certes, l'accord existe sur de multiples thèmes secondaires. Mais l'essentiel – à savoir ce qui, aux yeux de Hegel, constitue la visée, le mode de fonctionnement et la légitimité propre du discours philosophique – donne lieu à des commentaires à ce point divergents qu'on ne peut considérer qu'une base minimale d'interprétation soit aujourd'hui validée par la communauté des interprètes. Puisqu'en matière d'exégèse du hégélianisme tout est sujet à discussion, un commentateur ne peut proposer, comme seul argument, le caractère « évident » de sa propre interprétation. Son discours n'est acceptable que s'il s'inscrit un débat déterminé, propose des arguments de nature à la fois philologique, historique et philosophique, et admet d'avance leur caractère faillible. À partir d'indices textuels concordants, et en tenant compte du contexte culturel, le commentaire doit reconstruire la pensée hégélienne en postulant qu'elle possède, en son genre, une légitimité possible.

Pour insister sur la dimension philologique, notons que tous les textes ne se valent pas. On distingue notamment l'œuvre publiée par Hegel lui-même, l'œuvre manuscrite non publiée par lui (fragments, esquisses de cours, correspondance…) et les notes de ses auditeurs. Ces dernières ont parfois été conservées et publiées telles quelles, mais elles ont également donné lieu, à diverses époques et selon différents principes

méthodologiques, à la reconstitution des cours. Sans entrer dans le détail parfois complexe du problème, disons qu'il serait inconséquent, aussi bien, de prendre pour argent comptant ces sources secondaires que de les récuser en bloc. Lorsqu'elles proposent une idée qu'on ne trouve nulle part ailleurs, il serait déraisonnable de leur accorder une entière crédibilité et d'en faire l'assise d'une interprétation d'ensemble. En revanche, lorsqu'elles proposent des formulations qui, à la fois, sont conformes aux textes autographes et contribuent à les clarifier ou à les compléter, elles ont toute leur place dans le commentaire. Dans la mesure où Hegel n'a pas publié lui-même de version « officielle » de ses *Leçons,* où il a autorisé la diffusion des manuscrits de ses auditeurs, et où il en a même parfois fait usage, on peut considérer ceux-ci, avec toutes les précautions philologiques d'usage, comme une source de droit pour la connaissance de sa philosophie. Au demeurant, comme il a été dit plus haut, il ne s'agit pas, pour nous, de retrouver ce que l'homme Hegel a subjectivement pensé, mais de comprendre son œuvre telle qu'elle s'offre à nous désormais.

Si le commentateur doit se garder d'analyser l'œuvre de Hegel en adoptant l'attitude du disciple, il doit cependant être attentif à la règle d'intelligibilité que le texte définit lui-même. Il y a ici un cercle herméneutique, au sens où l'interprète doit, à la fois, découvrir cette règle et en faire le principe de sa lecture. On sera notamment attentif au caractère systématique de l'œuvre. D'une part, l'interprétation d'un moment quelconque n'est valide que si elle prend au sérieux sa singularité irréductible, liée à sa place unique dans l'économie du tout. D'autre part, elle doit rendre possible la mise en rapport réglée de ce moment avec tous les autres. Pour autant, la pensée hégélienne n'est pas sujette à une lecture purement formelle. Car son auteur cherche à résoudre un certain nombre de problèmes classiques hérités de l'histoire de la philosophie, et d'une manière qui soit en droit acceptable même de la part de ses adversaires. Le commentateur doit donc retrouver les problématiques qui constituent l'enjeu du discours spéculatif et montrer en quoi les solutions hégéliennes peuvent revendiquer, par rapport aux solutions concurrentes, une certaine crédibilité.

En outre, le commentateur doit être attentif à la distance qui nous sépare de l'univers intellectuel hégélien : il n'a pas à l'abolir mais à la penser. Interpréter Hegel a régulièrement consisté à projeter sur lui des

concepts développés par des philosophes ultérieurs. On a eu ainsi un Hegel marxiste, existentialiste, derridien, post-wittgensteinien, etc. Comme l'original est d'une lecture ardue, la tentation d'un tel détournement est grande : car il permet, d'une certaine manière, de se dispenser non seulement de comprendre le texte pour lui-même mais aussi de défendre sérieusement la lecture qu'on en propose. En effet, il est aisé d'invoquer la légitimité intrinsèque du concept ultérieur comme garantie de l'interprétation qui le mobilise – une interprétation à la fois anachronique et subtilement apologétique. Que les philosophes fassent un usage infidèle des énoncés hégéliens dans le cadre de leurs recherches propres, il n'y a là rien de choquant. Bien au contraire, ces mésinterprétations, conscientes ou non, sont inévitables et souvent fécondes. C'est également à bon droit que nous posons à Hegel des questions qui nous sont spécifiques. En revanche, une analyse est épistémologiquement problématique quand, se réclamant du genre de l'histoire de la philosophie, elle prétend trouver, chez un auteur du passé, des réponses qui n'ont de sens que dans un horizon intellectuel ultérieur. Chercher à « sauver » Hegel en le rendant proche de nous est philologiquement peu assuré. Philosophiquement, malgré (ou à cause de) ses bonnes intentions, cette attitude est réductrice. En retirant à Hegel son originalité, elle lui retire aussi une bonne partie de son intérêt. La tâche de l'historien de la philosophie est de rendre accessible à ses contemporains une pensée révolue. Il y parvient non pas en ramenant l'autre à soi mais en se transportant dans l'autre.

Si le hégélianisme prétend, d'une manière qu'il faut analyser, délivrer un savoir ultime, il est pourtant tranchant et souvent exclusif, si bien que l'interprétation doit restituer les choix et les refus qui présidèrent à son élaboration. Nous nous inscrivons en faux contre l'affirmation régulièrement avancée selon laquelle le hégélianisme invaliderait d'avance toute tentative de critique ou de dépassement, ou encore contre la thèse qui veut que cette œuvre intégrerait par définition toute pensée philosophique possible. Il s'agit de prendre au sérieux l'affirmation de Hegel selon laquelle sa doctrine est « scientifique », c'est-à-dire auto-fondée, tout en montrant en quoi elle s'appuie aussi sur une vision du monde personnelle et inscrite dans un temps et une culture donnés. Quelles sont au juste l'ambition et la portée de la pensée hégélienne de la nature et de l'esprit ? Prétend-elle, comme on l'a souvent dit, « déduire a priori » les moments

constitutifs du réel ? Ou bien se contente-t-elle de les idéaliser, c'est-à-dire de produire le savoir objectif et fondé d'une expérience – naïve ou savante – qui, en elle-même, ne serait ni complètement objective ni complètement fondée ? L'enjeu est en définitive d'établir si Hegel considère que le savoir rationnel n'est que le miroir abstrait d'un réel qui ne serait pas moins rationnel, ou bien si, pour lui, le savoir transfigure son objet et produit ainsi une vérité inédite.

CHAPITRE 1

LE NATUREL, UN TRAVESTISSEMENT DU SPIRITUEL ?

Dans *Le voile d'Isis*, Pierre Hadot propose une enquête sur l'histoire du problème de la connaissance de la nature à partir de deux objets complémentaires : d'une part la fortune de l'aphorisme d'Héraclite « nature aime à se cacher » (φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ)[1], d'autre part la tradition iconographique qui représente la nature sous l'aspect d'une Artémis ou d'une Isis portant un voile – une Isis à laquelle une inscription du temple égyptien de Saïs rapportée par Plutarque fait dire : « Aucun mortel n'a soulevé mon voile. »[2] Il montre notamment, à travers un certain nombre de textes de Novalis, de Schiller et de Gœthe, que cette tradition est bien connue du public germanique cultivé à l'époque de Hegel. Or, rapporte Pierre Hadot, Hegel la reprend lui-même explicitement à son compte. On ne peut qu'être d'accord avec cette remarque, en relevant par exemple l'énoncé suivant, tiré des *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, qui cite l'inscription de Saïs et en fournit d'emblée une interprétation : « Il faut rappeler l'inscription grecque de la déesse de Saïs [...] : 'Nul mortel n'a soulevé mon enveloppe, mon voile.' C'est la non-connaissance qui est ici exprimée [...], à quoi s'ajoute le fait de rester non découvert. »[3] Par ailleurs, dans les *Leçons sur la philosophie de la religion*, le lien de l'inscription avec la nature est explicité : « Dans l'image de la déesse de Saïs, qui est présentée comme voilée, est symbolisé [...] le fait que la nature est en elle-même un [être] différencié, autre chose que son apparition s'offrant immédiatement, une énigme, quelque chose de caché. »[4] Comme on le constate, ces textes de Hegel relaient le thème d'une obscurité principielle de la nature.

Or il y a là quelque chose de déconcertant pour une philosophie qui passe pour le comble du rationalisme. On est tout d'abord amené à se demander ce qui est ainsi dissimulé par la nature et pour quelle raison. Mais surtout, on est conduit à se demander dans quelle mesure cette obscurité est compatible avec ce que nous savons, par ailleurs, de la philosophie hégélienne. Y a-t-il une nature authentique qui différerait de la nature telle qu'elle se présente spontanément ? Dans cette hypothèse, cette vraie nature est-elle inaccessible comme une « chose en soi », ou faut-il au contraire considérer que son voile se soulève aisément, voire n'est à son tour qu'une apparence de voile ? Par ailleurs, ne peut-on imaginer, d'une certaine manière à la suite de Schelling, que ce qui nous apparaît comme nature est en réalité l'autre de celle-ci, à savoir l'esprit – un esprit qui serait donc ici masqué ou travesti ? Ainsi, selon Pierre Hadot, ce que la nature dissimule est son essence spirituelle[5]. Cependant, dans cette hypothèse, la différence entre la nature et l'esprit n'est-elle pas abolie, et par là-même le sérieux du « négatif » ? Plus fondamentalement, il s'agit de savoir si le caractère énigmatique de la nature tient à ce que son apparition extérieure cache son essence, ou bien – et telle sera l'hypothèse ici défendue – s'il ne faut pas admettre une nature énigmatique car objectivement irrationnelle, et néanmoins sans masque ni arrière-fond occulté.

Cacher son âme

Commençons par lire les énoncés hégéliens selon lesquels la nature se dissimule et voyons en quel sens le thème est déployé. De nombreux textes opposent l'esprit manifeste à soi et la nature inconcevable. Par exemple dans les *Leçons sur la philosophie de l'histoire* : « C'est dans la vie que l'inconcevable a le droit le plus élevé de nous rencontrer, du côté de l'[être] naturel, dans le royaume de la nature, [tandis que] l'esprit consiste à se comprendre. [...] L'esprit est clair, il se manifeste à lui-même. [...] En revanche, la nature n'est rien d'autre que l'occultation (*das Verbergen*).[6] » Par ailleurs, l'introduction des *Cours d'esthétique*, dans l'édition Hotho, oppose l'art et la nature en soutenant que l'art est une apparence qui renvoie spontanément à une signification générale alors que la nature, au contraire, constitue le lieu de la dissimulation : « Le sensible immédiat [c'est-à-dire, ici, purement naturel] altère et dissimule (*versteckt*) ce qui est véritable. » C'est pourquoi « la dure écorce de la nature

[...] donne à l'esprit plus de fil à retordre que les œuvres d'art lorsqu'il s'agit pour lui de se frayer un chemin jusqu'à l'Idée »[7]. Qu'est-ce qui, dans la nature, est plus précisément caché ? Un exemple fréquent est celui de l'âme des animaux : « Le siège proprement dit des activités de la vie organique nous reste caché. [...] Le vivant naturel ne révèle pas son âme à même soi. Par sa figure, au contraire, l'animal ne permet au regard que de deviner confusément son âme. »[8] Cet exemple est d'autant plus intéressant que, par ailleurs, Hegel insiste fortement sur le fait que le corps *humain*, dans sa plasticité, constitue la présentation adéquate de l'âme *spirituelle* : « L'œil de homme, son visage, sa chair, sa peau, sa figure tout entière laissent transparaître (*hindurchscheinen*) l'esprit, l'âme. »[9] À l'opposé, la grossièreté du corps *animal* dissimulerait donc l'âme proprement *naturelle*. On trouve de même l'idée selon laquelle on ne peut sympathiser avec l'âme des animaux qui, en son existence empirique, reste étrangère à l'homme : « L'homme ne peut réussir à s'introduire par l'imagination dans une nature de chien ou de chat ; celle-ci reste pour lui quelque chose d'étranger, un [être] inconcevable. »[10]

Plus généralement, dans la mesure où l'âme naturelle constitue le fondement unitaire du corps organique – nous y reviendrons –, ne peut-on faire l'hypothèse que ce qui est caché dans la nature est son principe de rationalisation et d'unification ? S'agissant tout d'abord de la raison d'être, on lit par exemple, dans la remarque du § 146 des *Principes de la philosophie du droit,* que « les choses naturelles n'exposent [leur] rationalité que sous une forme tout à fait extérieure et isolée, et la cachent sous la figure de la contingence »[11]. Ce texte suggère bien une opposition entre le principe de rationalité des choses et leur mode de figuration, qui, dans la nature, serait inadéquat. De même, la préface des *Principes de la philosophie du droit* oppose l'intériorité de la nature et son apparition, en considérant que seule l'intériorité est rationnelle : « Au sujet de la nature, on concède que la pierre philosophale se trouve cachée quelque part, mais dans la nature elle-même, que celle-ci est rationnelle [seulement] au-dedans de soi. »[12] S'agissant ensuite du principe d'unité, on lit dans une addition de la philosophie de la nature de l'*Encyclopédie* : « Dans la nature, l'unité du concept se dissimule. »[13]

Or les textes sur l'occultation de la nature ont un équivalent remarquable dans la philosophie de l'esprit : à savoir le moment égyptien.

Dans le cadre de notre relevé de textes, il est alors utile d'examiner le caractère énigmatique de l'esprit égyptien pour deux raisons d'inégales profondeurs. La justification la plus superficielle tient à ce que la nature est précisément comparée par Hegel à l'Isis de Saïs. D'un point de vue imaginaire, la nature constituerait donc le moment « égyptien » du cycle logique-nature-esprit. Mais la justification véritable du détour est structurelle : il se trouve que l'esprit égyptien constitue, au sein de la philosophie de l'esprit, un moment « naturel ». Même s'il n'est pas possible, dans le cadre de ce chapitre, d'examiner de manière générale ce qu'est la naturalité de l'esprit (nous y reviendrons au chapitre 14), l'association de la naturalité et du mystère est à ce point massive dans le cas égyptien qu'elle est d'emblée instructive.

Le constat s'impose en effet : l'esprit égyptien, pour Hegel, est de part en part énigmatique. Certes, le caractère mystérieux de l'Égypte est un lieu commun (que l'on songe, par exemple, aux *Mystères d'Égypte* de Jamblique), mais on ne peut qu'être frappé par la radicalité avec laquelle Hegel fait sienne une telle représentation : « Le caractère plus déterminé de l'Égypte est en général d'être sphinx, hiéroglyphe, énigme. L'Égypte est apparue comme un pays de miracles et l'est restée. »[14] Par exemple, les *Cours d'esthétique* proposent cette analyse de la statuaire égyptienne : « Les œuvres [des Égyptiens] ne font voir qu'un [...] mystère non éclairci, en sorte que la figure est censée faire pressentir, non pas son propre intérêt individuel, mais une autre signification qui lui est encore étrangère. »[15] Dans les *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, Hegel évoque pêle-mêle les bizarreries du comportement égyptien, les hiéroglyphes, voués à rester pour nous mystérieux quand bien même on sait désormais les déchiffrer, le fait qu'il n'y eut jamais d'œuvre littéraire proprement égyptienne (si bien que nul ne peut connaître l'âme égyptienne, alors qu'il suffit *a contrario* de lire les classiques grecs pour saisir l'âme hellénique), les masques animaux dont sont recouvertes les momies et qui occultent la face humaine des morts, le labyrinthe du lac Moeris, les pyramides qui cachent les corps, enfin le sphinx, symbole même de l'énigme…

En quoi peut-on, par ailleurs, affirmer que l'Égypte constitue, au sein de l'esprit, un moment proprement naturel[16] ? D'un point de vue thématique, on constate en premier lieu, dans l'Égypte de Hegel, une prédominance des activités en rapport avec la nature, à savoir l'agricul-

ture, les différentes formes d'aménagement du paysage (creusement de lacs et de canaux) et l'architecture, celle-ci consistant alors en productions imitant la nature (par exemple les pyramides ont l'apparence de cristaux géants). En deuxième lieu, les Égyptiens ont pour originalité, dit Hegel, de vénérer les éléments naturels ou, au moins, d'utiliser des éléments naturels à titre de symboles de la divinité[17]. Le philosophe s'attarde par exemple sur le culte des animaux qui lui apparaît comme significatif du caractère primitif de l'esprit égyptien : « Les Égyptiens ont regardé la vie animale comme ce qu'il y a de suprême et, en cela, ils sont tombés dans la superstition la plus veule et la plus inhumaine. »[18] Enfin, il insiste sur le caractère rigide et sans grâce des figures humaines dans l'art égyptien, qui les apparente à des figures animales. Il voit d'ailleurs un symbole dans le célèbre chant de Memnon, la vibration des colosses de Thèbes au lever du soleil : en quelque sorte, l'esprit égyptien est seulement auroral et reste dépendant de la nature environnante[19]. Il y a bien, en définitive, une extraordinaire impuissance de l'esprit égyptien à dépasser le sensible : « Lorsque nous disons 'Dieu', nous sommes immédiatement sur le terrain de la pensée. [...] Cependant ici, en Égypte, nous avons à abandonner entièrement ce point de vue, nous avons à nous maintenir dans l'intuition naturelle, à renoncer à notre habitude de penser à une essence au delà de la terre et du ciel, et nous n'avons qu'à maintenir ouverts nos yeux sensibles et à rendre active notre imagination sensible. »[20]

Au delà de ces thèmes, pourquoi le moment égyptien relève-t-il essentiellement de la « naturalité » de l'esprit ? S'il transcende la nature en produisant des œuvres, il est cependant dépourvu à la fois d'individualité et de subjectivité. L'esprit égyptien ne se connaît pas lui-même comme distinct de la nature et, a fortiori, s'ignore comme liberté. C'est pour cette raison que la connaissance qu'il a de lui-même ne peut être une réflexion autonome – significativement, il n'y a pas de philosophie égyptienne – mais seulement la représentation sensible de divinités encore saturées d'animalité : « Les Égyptiens ont à lutter avec un inconcevable dans la non-liberté de la pensée, et cet inconcevable, pour eux, est la naturalité de la vie animale. Dans l'enfermement animal, ils ont déterminé la pensée comme un au-delà, comme un être supérieur, et cet au-delà de l'esprit n'est que la vie simple, dépourvue d'esprit, animale. »[21] Les Égyptiens ne se rapportent qu'à la nature et non pas à l'esprit considéré en lui-même.

Certes, ils opèrent bien l'*Aufhebung* de la nature, puisqu'ils la posent comme divine : c'est pourquoi le moment égyptien ne constitue pas une régression vers le non-spirituel[22]. Cependant il est bien un moment « naturel » de l'esprit, au sens où il reste immédiat, c'est-à-dire indifférent au monde spirituel et à lui-même comme esprit. En premier lieu, l'esprit égyptien ne se distingue pas subjectivement de son monde, si bien qu'il en est prisonnier : « L'esprit oriental reste englouti dans la nature, il reste cette unité massive engloutie dans la nature. En Égypte, nous voyons l'esprit empêtré. »[23] En second lieu, il est incapable de se réfléchir lui-même. Si les Égyptiens adorent la nature, c'est parce qu'ils sont impuissants à concevoir l'esprit : « Le spirituel [ou] la libre science, arrivés à la conscience de manière aussi bornée, ne sont pas à chercher chez eux. »[24] Il est par exemple ridicule, affirme Hegel, d'ajouter foi à la légende selon laquelle Pythagore aurait puisé son inspiration chez les Égyptiens, car ceux-ci ne sont jamais parvenus à la pensée pure. Ou bien, si Pythagore a été influencé par les Égyptiens, cela explique pourquoi lui-même n'a jamais conçu l'esprit que du point de vue inadéquat des nombres… L'Égypte dépourvue d'intelligibilité constitue donc une figure de la naturalité de l'esprit. Par généralisation, on est amené à considérer que l'énigme est une propriété non seulement de la nature extérieure mais également de la naturalité de l'esprit, en un mot de la naturalité en général. Il est donc possible que ce soit en comprenant ce qu'il y a d'énigmatique dans l'esprit égyptien que nous parvenions à énoncer une hypothèse sur l'énigme de la nature en général. Cependant, une fois ces repérages textuels effectués et avant de tenter une explication, il est utile de se demander si les cadres généraux du hégélianisme autorisent véritablement l'occultation de la nature. N'y a-t-il pas en effet dans cette thématique quelque chose de surprenant, voire d'inacceptable ?

Les difficultés de l'idée d'occultation

Dans l'hypothèse qui a été considérée jusqu'à présent, la nature serait autre que ce qu'elle paraît. Alors même qu'elle semble être sans unité et sans véritable raison d'être, il faudrait admettre qu'elle serait, en réalité, unitaire et rationnelle. On peut cependant opposer trois grandes objections à cette hypothèse.

a) En premier lieu, il faudrait alors admettre que la nature est spirituelle, puisque l'esprit consiste, précisément, dans le triomphe de l'unité au sein de l'extériorité (nous y reviendrons). Dès lors, il n'y aurait pas de différence véritable entre la nature et l'esprit, mais une différence seulement illusoire. Hegel serait ici en quelque sorte schellingien. On trouve en effet dans le *Système de l'idéalisme transcendantal* ces affirmations remarquables :

> Ce que nous nommons nature est un poème scellé dans une merveilleuse écriture chiffrée. Pourtant l'énigme pourrait se dévoiler si nous y reconnaissions l'odyssée de l'esprit qui, étrangement abusé, se cherche lui-même, se fuit lui-même, car à travers le monde sensible s'aperçoit le sens comme au travers de mots.[25]

> La matière n'est rien d'autre que l'esprit intuitionné dans l'équilibre de ses activités. Il n'est pas besoin de montrer en détail comment, par cette suppression de tout dualisme ou de toute opposition réelle entre esprit et matière en tant que celle-ci n'est elle-même que l'esprit éteint ou qu'inversement l'esprit est la matière, mais la matière saisie dans son devenir, il est mis fin à une foule de recherches confuses sur le rapport entre les deux.[26]

Il y a donc, aux yeux de Schelling, une complète réciprocité de la nature et de l'esprit[27]. Pour lui, « la nature doit être l'esprit visible, l'esprit, la nature invisible »[28]. Toutefois, le génie du hégélianisme consiste, à l'opposé, dans la pensée de la différence. Certes, il y a chez l'auteur de l'*Encyclopédie* une articulation systématique de l'identité et de la différence et, in fine, une identification des deux termes. Néanmoins, le propre de Hegel est de consacrer les droits de l'altérité. On connaît sa critique de l'absolu schellingien comme « nuit » où « tout est pareil »[29] : c'est d'ailleurs pourquoi l'identité de l'identité et de la différence, chez lui, ne signifie pas la confusion mais l'unification des deux termes. Il y a assurément, dans tout cycle hégélien, un moment d'identité simple. Mais ce n'est alors que la première étape. L'unité concrète, troisième moment et résultat du cycle, s'oppose aussi bien au dualisme unilatéral du deuxième moment qu'au repliement sur soi du premier. Ce qui, chez le Hölderlin de *Jugement et être* et le Schelling de l'opuscule *Du moi*, est absolu car strictement indifférencié, se trouve rabaissé, chez Hegel, à une détermination seulement inchoative et inadéquate. Par conséquent, il est peu satisfaisant

de considérer que ce dernier pourrait admettre une pure et simple identification de la nature et de l'esprit.

b) En deuxième lieu, l'idée d'une nature qui se cacherait ne nous conduit-elle pas à désespérer de la connaissance philosophique de la nature ? L'*Encyclopédie* définit explicitement la nature comme extériorité, c'est-à-dire, notamment, comme absence d'unité : « L'extériorité constitue la détermination dans laquelle [la nature] est en tant que nature. »[30] Si ce n'était là qu'un masque, le discours philosophique lui-même serait frappé de caducité. On aurait affaire à une philosophie errante, qui serait peut-être adéquate à la logique et à l'esprit, mais qui, face à la nature, ne produirait qu'un discours faux. C'est là toutefois une hypothèse difficile à accepter. D'une part, le discours encyclopédique sur la nature ne montre pas moins d'assurance que les autres composantes du système. De l'autre, une addition de l'*Encyclopédie* soutient une position résolument non sceptique à propos de la nature : « Ceux qui considèrent l'essence de la nature comme une réalité simplement intérieure et, pour cette raison, inaccessible à nous, adoptent par là le point de vue de ces Anciens qui considéraient Dieu comme jaloux, ce contre quoi cependant déjà Platon et Aristote se sont déclarés [...]. Ce que Dieu est, il en fait part, il le révèle, et cela tout d'abord par la nature et en elle. »[31]

c) Enfin, on peut évoquer l'hostilité fondamentale de Hegel à l'égard de l'idée d'occultation. On la perçoit tout d'abord dans son analyse critique des discours et des mouvements ésotériques dans l'introduction des *Leçons sur l'histoire de la philosophie*. Ainsi : « Il existe une représentation maladroite qui pousse à ne parler principalement des mythes et des symboles qu'en tant qu'un *voile* destiné à recouvrir la vérité. C'est bien plutôt par les mythes et les symboles, les représentations et les rapports finis en général que la vérité est exprimée, qu'elle doit être *exprimée,* c'est-à-dire *dévoilée.* »[32] Le philosophe propose alors deux illustrations : en premier lieu le discours mythique chez Platon et le discours mystique chez Jacob Böhme relèvent, à ses yeux, de la naïveté philosophique et de l'incapacité à s'exprimer en concepts[33]. Il rappelle d'ailleurs que Socrate n'était pas initié aux mystères d'Eleusis, ce qui pourtant ne diminuait en rien son prestige parmi ses concitoyens – sous-entendu : les Athéniens savaient bien que l'initiation n'était aucunement gage de sagesse véritable. En second lieu, la franc-maçonnerie fait semblant de

posséder un savoir qui lui serait propre alors qu'elle n'a en vérité, dit-il, rien à cacher[34]. Les *Notes et fragments* d'Iéna inaugurent la dénonciation, souvent reprise par la suite, de la vacuité des mystères maçons : « Juges du tribunal secret, les francs-maçons ne sont pas plus avancés que le reste du public, et même en retrait. Lorsque le mystère se trouve rendu manifeste, ils n'ont affaire qu'à un produit de l'opinion. »[35] Le discours énigmatique n'a aucune profondeur ; en vérité, il ne masque rien d'autre que son insignifiance.

(Par parenthèse, on est étonné que J. d'Hondt, dans sa biographie de Hegel[36], ne cite pas ce type de texte alors même qu'il ne cesse de suggérer l'appartenance de Hegel à la franc-maçonnerie. De manière plus générale, le thème du « double langage » qu'il défend à la suite de Karl-Heinz Ilting, selon lequel le discours public de Hegel masquerait sa pensée secrète, nous paraît devoir être refusé non seulement pour des raisons de méthode générale, mais aussi pour des raisons proprement hégéliennes. Pour le premier point en effet, considérer que les textes dérangeants d'un auteur sont étrangers à sa pensée véritable autorise tous les passe-droit exégétiques. Or l'un des rares critères de la pertinence d'une interprétation est sa capacité à rendre compte de l'ensemble des textes de l'auteur considéré. Une interprétation qui renonce purement et simplement à prendre en compte certains textes au lieu de les discuter renonce aussi à une part de sa crédibilité. Pour le second point, Hegel milite directement contre la thèse du discours mystificateur en faisant des savoirs naturels non pas des savoirs travestis mais des savoirs finis, dont l'invalidité n'est pas établie grâce à la démystification opérée par un tiers mais par leur *Aufhebung*, c'est-à-dire, comme nous le verrons aux chapitres suivants, par leur auto-élévation à un savoir total[37].)

S'agissant de l'esprit, Hegel s'en prend avec virulence à l'idée de la dissimulation, comme on le constate dans ses critiques adressées à la physiognomonie et à la morale des valets de chambre. Les thèses dénoncées veulent que les hommes dissimulent leur véritable caractère – la capacité d'être un voleur, un assassin, etc. –, ou leur véritable motivation – l'appât du gain, le goût du pouvoir, etc. – derrière une physionomie empruntée ou des actes dignes d'éloge. Seul l'expert, prétendent-elles, serait capable de déceler la vérité. Hegel rétorque alors que la vérité se révèle spontanément, dans la mesure où le caractère et les motivations se

manifestent dans les actes : « L'homme peut, il est vrai, se déguiser dans le détail et cacher mainte chose, mais non son intérieur en général qui, dans le *decursus vitae*, ne manque pas de se faire connaître. »[38]

Enfin, la critique de la position du naturaliste et poète suisse Albrecht von Haller (1708-1777), dans la remarque du § 140 de l'*Encyclopédie*, est non moins caractéristique. Si l'on suit en effet le texte que cite Hegel pour le récuser, « dans l'intérieur de la nature/ne pénètre aucun esprit créé/trop heureux s'il en sait seulement l'écorce extérieure »[39]. Haller, dans ce texte, se fait donc le défenseur du renoncement à la connaissance de l'essence des choses au profit de celle de leur seule phénoménalité. Or Hegel critique vivement cette attitude en établissant la vanité de l'opposition d'une essence cachée et d'une phénoménalité connaissable : « C'est l'erreur habituelle de la réflexion, que de prendre l'essence comme ce qui serait simplement intérieur. Si elle est prise simplement ainsi, cette considération, aussi, est une considération tout à fait extérieure, et cette essence-là est l'abstraction extérieure vide. »[40] L'erreur de Haller, en l'espèce, consiste à affirmer d'un même élan qu'on ne peut connaître la nature que phénoménalement et que celle-ci possède pourtant une essence, une essence qui est alors inconnaissable. En un mot, Haller affirme que l'essence de la nature est séparée de ce que nous savons d'elle. Or, pour l'auteur de l'*Encyclopédie*, s'il est en un sens légitime de considérer que nous ne pouvons connaître de la nature que ses phénomènes – nous y reviendrons –, il est absurde de lui prêter alors un fondement caché. En vérité, si la nature ne se présente que sur un mode fini, c'est qu'elle est effectivement dépourvue de principe rationnel. Plus généralement, ce qu'est la chose se révèle dans son apparition. Si la nature ne se manifeste que comme l'enchaînement d'effets mutuellement extérieurs, il faut en conclure qu'elle se réduit à cet enchaînement. Ici, Hegel exclut que la nature puisse exister sur deux plans qui ne se refléteraient pas mutuellement. Cette position est formulée dès l'édition de 1817 de l'*Encyclopédie*[41]. En 1827, Hegel ajoute la caution d'un poème de Gœthe qui est lui-même dirigé contre Haller : « Je l'entends répéter depuis soixante ans / Et je peste là-contre, mais secrètement, – / La nature n'a ni noyau ni écorce, / Elle est tout d'un seul coup. »[42] Pour Hegel, c'est la nature tout entière qui doit être connue, et elle peut l'être, précisément parce que le donné de l'expérience révèle spontanément l'identité de l'ob-

jet. Comme on le constate, la récusation d'un intérieur inconnaissable ne s'opère pas au nom d'un rationalisme vague mais à partir d'un argument précis : le déploiement et la manifestation nécessaires de l'essence dans le phénomène. Ce point est d'ailleurs repris dans les *Leçons sur la philosophie de la religion*, qui affirment que « si l'on connaît la relation d'un objet, on connaît alors sa nature propre »[43]. Par exemple « l'acide n'est rien d'autre que son type de rapport avec la base. Telle est la nature même de l'acide. »[44] En un mot, il est impropre de postuler une nature intérieure des choses qui différerait de leur mode de manifestation, et cette manifestation consiste plus précisément à agir concrètement sur soi ou sur l'environnement.

En définitive, le trouble du lecteur est extrême. Il fait face à l'affirmation explicite d'une occultation, par la nature extérieure, de son fondement unitaire, et, en même temps, à la quasi-impossibilité d'accepter une telle dissimulation dans le cadre du hégélianisme. Avons-nous affaire à une contradiction ruineuse, ou ne convient-il pas plutôt de réformer notre compréhension de l'idée d'occultation ?

Apparence et irrationalité

On peut ainsi reformuler la question : la nature est-elle trompeuse, y a-t-il en elle un fond unitaire et rationnel qui se donnerait le masque de la multiplicité et de l'irrationalité ? La difficulté se cristallise finalement dans cette phrase de l'introduction de la philosophie de la nature de l'*Encyclopédie* : « Dans cette extériorité, les déterminations conceptuelles ont l'*apparence* d'une subsistance indifférente et de la singularisation isolante les unes vis-à-vis des autres. »[45] L'apparence est-elle ici illusion ? Commençons par examiner la notion d'apparence pour elle-même, avant d'en tirer une leçon pour le moment égyptien et, enfin, pour la nature extérieure.

La notion d'apparence (*der Schein*) est-elle pensée par Hegel comme une représentation fallacieuse qui renverrait par définition à un double qui serait, quant à lui, authentique ? Faut-il comprendre la notion d'apparence au sens d'un facteur d'illusion ? Le lieu propre de la thématisation de l'apparence est la Doctrine de l'essence, et plus précisément le premier chapitre de la première section (« L'essence comme réflexion en

soi-même »). Or, dans la Doctrine de l'essence, la relation de l'essence à l'apparence n'est pas pensée sur le mode du travestissement mais sur le mode de la réalisation inadéquate. Une apparence désigne alors ce qui est faux, cependant non parce que la chose n'est pas ce qu'elle prétend être mais parce qu'elle est contradictoire. L'apparence n'est pas un mirage mais une dégradation de l'être véritable – ou plutôt un être qui n'est *pas encore* véritable. Plus précisément, l'apparence est fausse parce qu'elle ne constitue pas l'auto-présentation de la chose, mais sa réflexion dans un autre. Pour prendre un exemple extra-logique, on pourrait dire que le reflet d'un visage dans un miroir est une apparence parce qu'il est, non le visage lui-même, mais son représentant, ou, en d'autres termes, parce qu'il est non un visage de chair mais une image sur le miroir. Cependant, l'image dans le miroir se manifeste comme telle : en ce sens elle n'est pas trompeuse.

Or, il y a de l'apparence, pour Hegel, précisément lorsque la chose est incapable de se présenter par elle-même. Pensons par exemple à la manière dont il analyse la chose en soi kantienne. Celle-ci est inconnaissable, dans l'exégèse hégélienne, parce qu'elle est séparée de son apparaître et ne peut, à ce titre, se manifester elle-même. Son apparaître n'est pas son œuvre mais celle d'un autre, le sujet connaissant : « La chose en soi a de la couleur quand elle est rapportée à l'œil, du goût quand elle est rapportée au nez [*sic*], etc. Sa diversité, ce sont des perspectives que prend quelque chose d'autre, des rapports déterminés à la chose en soi que se donne cet autre, et qui ne sont pas des déterminations propres de cette même chose en soi. »[46] La chose en soi est inconnaissable non parce qu'elle serait cachée mais parce qu'elle est disloquée entre elle-même et le phénomène. Alors, ce n'est pas simplement l'apparence qui est fausse mais également l'essence. En un mot, il y a de l'apparence lorsqu'un être est incapable d'apparaître *par lui-même* et ne peut donc apparaître que *par un autre*, ce qui le conduit à se rendre dépendant des conditions contingentes de son apparition. L'apparence n'est pas fausse simplement pour un spectateur, elle n'est pas un simulacre, mais elle est expressive d'un degré encore insuffisant de la réalisation de la chose même. Dès lors, quand il est question d'essence, ce serait une erreur que d'opposer l'essence vraie à l'apparence fausse. L'apparence ne fait que révéler la fausseté de l'essence : « L'apparence est le négatif posé comme négatif »[47] au sens où elle

véhicule son propre démenti. Loin d'être trompeuse, elle s'avoue elle-même comme non vraie. Il y a une apparence lorsqu'il y a une juxtaposition de deux instances à la fois unilatérales, mutuellement relatives et contradictoires. Le reflet est dénoncé, précisément, par cet autre auquel il renvoie. L'apparence en tant que telle manifeste donc que l'essence n'est pas rationnelle au sens où elle n'est ni fondée ni en relation à soi-même. De manière analogue, ne peut-on défendre l'hypothèse selon laquelle la nature est mystérieuse non parce qu'elle cache son essence mais parce qu'elle est objectivement irrationnelle ?

Revenons alors à la sphère égyptienne. On peut appliquer cette idée de l'apparence comme aveu d'incomplétude à l'esprit égyptien. Dans ce dernier cas en effet, il y a non pas occultation de ce qui existerait véritablement, mais absence de ce qui doit exister, à savoir de la rationalité comme connaissance adéquate de soi-même. S'agissant de l'Égypte, la thématique hégélienne de l'énigme est en effet constamment associée à celle d'une spiritualité encore défectueuse car dépourvue de libre subjectivité : « Il y a encore une entrave indestructible qui entoure les yeux de l'esprit, là où la libre saisie de l'esprit n'est pas encore représentée, [...] si bien qu'est seulement produit ce que nous avons nommé l'énigme. Et c'est ainsi que l'énigme, l'Égypte, est une individualité concrète, qui maintient fermement en elle-même [sa] riche diversité, mais de telle sorte que l'unité ne progresse pas jusqu'à la libre conscience de l'esprit en soi.[48] » En divinisant la nature, l'esprit égyptien exprime sa nature d'esprit seulement inchoatif. La réflexion en soi-même n'est atteinte que par l'esprit grec. Le sphinx égyptien pose la question bien connue : quel est l'être qui le matin marche avec quatre pattes, à midi avec deux et le soir avec trois ? Œdipe le Grec trouve le mot de l'énigme : l'homme, l'esprit, et précipite le sphinx du haut de son rocher[49]. C'est donc l'esprit grec qui répond pour la première fois de manière réfléchie à l'injonction delphique du « connais-toi toi-même » et, ainsi, se substitue à l'esprit égyptien dans le cours de l'histoire. Précisément, « dans cette religion [grecque], il n'y a rien d'incompréhensible ni d'inconcevable. Nul contenu chez le dieu ne reste inconnu à l'homme, il n'est rien que celui-ci ne trouve en soi-même et dont il n'ait le savoir »[50]. Il serait absurde de prétendre que l'esprit égyptien occulterait une libre subjectivité qu'il posséderait véritablement, qu'il serait en quelque manière grec mais l'ignorerait, voire se mystifierait soi-

même. Il n'a rien à se cacher, mais est objectivement dépourvu de rationalité, et, nécessairement, ignore ce qui lui manque. Un passage des *Leçons sur la philosophie de la religion* associe le caractère secret et le caractère symbolique de la religion égyptienne[51]. Or le symbole, pour Hegel, consiste dans la juxtaposition contingente de deux éléments hétérogènes : d'une part un donné sensible, d'autre part une signification abstraite indéterminée. Le symbole ne cache pas son sens : en revanche, à la différence par exemple de l'œuvre d'art classique, il ne dispose pas d'une intériorité que donnerait à voir son extériorité propre. La remarque suivante de Hegel sur l'esprit oriental – car les Égyptiens, à ses yeux, sont des Orientaux – est caractéristique : « Les Orientaux ne savent pas encore que l'esprit ou l'homme en tant que tel est en soi-même libre. Parce qu'ils ne le savent pas, ils ne le sont pas. »[52] Les Orientaux ne sont nullement victimes d'une illusion, car leur être ne fait qu'un avec leur conscience. Mais ils ne sont qu'apparemment libres, au sens où ils ne sont pas effectivement libres.

Le plus remarquable, cependant, est l'insistance du philosophe sur la tendance qu'il discerne dans l'esprit égyptien à se connaître soi-même, alors même que cette tendance ne trouve jamais à s'accomplir : « Tels sont les traits principaux de la religion égyptienne, dont le moment principal est la poussée de l'esprit pour s'élaborer et sortir de l'intuition naturelle. Cette superstition est, pour cette religion, un dur destin, l'esprit est encore ici dans un esclavage dur et sévère et il aspire à en sortir, il s'y efforce, mais il n'obtient rien d'autre que le combat. »[53] L'esprit égyptien fait l'épreuve de la non-vérité de sa croyance, puisque, loin d'être satisfait de sa religion, il souffre du caractère énigmatique de ses dieux. Le ressort de l'énigme égyptienne est la recherche, par l'esprit lui-même, d'un sens dont il est irrémédiablement privé.

Il est tentant d'appliquer ce schème interprétatif à la nature extérieure. Le propre de la nature, selon Hegel, est d'être la négation de la logique comme pure vérité, c'est-à-dire comme adéquation formelle de son concept et de sa réalisation. À l'opposé de la logique, la nature est fausse en ce sens qu'un être naturel quelconque n'est pas déterminé en son concept même et par une raison intérieure, mais en ses accidents et par les phénomènes extérieurs. Les êtres naturels ne sont qu'apparemment subsistants-par-soi parce qu'ils prétendent à l'auto-détermination et pourtant

sont dépendants les uns des autres. La notion d'apparence, ici, ne désigne nullement un mirage subjectif mais une contradiction objective : « C'est l'impuissance de la nature, que de ne conserver qu'abstraitement les déterminations conceptuelles et d'exposer la réalisation du particulier à une déterminabilité extérieure. »[54] Le propre d'un être naturel, selon cet énoncé, est qu'il est incapable de se donner ses propriétés de manière autonome, mais est inévitablement relatif aux autres êtres naturels. C'est pourquoi ses propriétés sont contingentes, au sens où elles sont dépendantes des conditions extérieures[55]. D'une certaine manière, Hegel inverse l'analyse de la nature proposée par Aristote au début du livre II de la *Physique*, lorsque celui-ci définit les étants naturels comme disposant d'un principe interne de mouvement[56]. Pour Hegel, rien dans la nature n'est par soi à strictement parler, mais tout est toujours par un autre[57]. Pourquoi le lion est-il lion et non pas antilope ? – Parce qu'il a été engendré par un lion et une lionne. En revanche, comment l'esprit pense-t-il ? – Par lui-même. Ce qu'est l'esprit s'explique à partir de soi et est à ce titre intelligible. À l'opposé, l'identité de l'être naturel est obscure, parce qu'elle renvoie, à la fois et contradictoirement, à une tendance intérieure et à une cause extérieure. Il apparaît ainsi que le statut épistémologiquement problématique de la nature n'est que le corrélatif de son indignité ontologique.

C'est pourquoi la nature n'est pas seulement mystérieuse pour nous mais aussi bien en elle-même, au sens où elle est privée de toute raison d'être intérieure. La nature est irrationnelle[58], non pas au sens où elle serait un chaos qui n'offrirait aucune intelligibilité, mais au sens proprement hégélien de ce qui est dépourvu d'unité et incapable de se constituer en totalité vivante. La nature est caractérisée par la seule intelligibilité d'entendement, c'est-à-dire par des liaisons locales et provisoires, et non par une organisation générale et immanente qui assignerait à chaque phénomène sa raison d'être et sa détermination propre. Comment la nature cherche-t-elle alors cette raison dont elle est privée ? Sur un mode négatif, en altérant sa phénoménalité, c'est-à-dire en supprimant tendanciellement la scission qui la constitue. Nous rencontrons ici le thème du « mauvais infini », c'est-à-dire de la série interminable des opérations partielles. La nature est le processus sans fin par lequel les êtres naturels tendent, par leur interaction, à abolir leur multiplicité. Ce faisant, elle ne parvient cependant qu'à se détruire et non pas à s'unifier. En effet, aux

yeux de Hegel, il est impossible de se constituer comme unité à partir d'un autre. Dans la mesure où, par hypothèse, un être naturel ne se détermine qu'au moyen d'un autre, sa quête d'unité est nécessairement vaine. Il s'affiche donc comme dépourvu de raison intérieure et, à ce titre, comme énigmatique.

Au delà de la thématique du mystère, celle de l'illusion et de la tromperie intervient régulièrement sous la plume de Hegel : que l'on songe par exemple, dans la *Phénoménologie*, à la perception, ou encore, dans les *Principes de la philosophie du droit,* aux différents types de fraudes. Cependant, on constate qu'alors le caractère inadéquat de ce qui se présente est à chaque fois manifeste : en ce sens, le sujet n'est pas mystifié. Ainsi, la perception est caractérisée par la contradiction entre l'essence simple de l'objet et la multiplicité de ses propriétés. Il y a illusion, dit Hegel, si le sujet percevant confond les propriétés et l'essence. Toutefois, cette contradiction et cette menace sont elles-mêmes perçues, et l'essence de la chose n'est en aucune manière inaccessible : « L'être qui perçoit a la conscience de la possibilité de l'illusion, car dans l'universalité, qui est le principe [de la chose], l'être-autre lui-même [la propriété accidentelle] est immédiatement pour elle, mais comme ce qui est du néant, comme ce qui est supprimé. »[59] De même, dans les *Principes de la philosophie du droit*, l'analyse de la fraude a pour cadre le problème de la sanction et de la réparation, ce qui suppose que la falsification soit repérée et déjouée. On peut encore faire une analyse équivalente à propos de l'« hypocrisie » de la conscience agissante, à la fin de la « moralité » dans la *Phénoménologie*. Cette hypocrisie, au sens de l'opposition entre le faire et le dire, est manifeste, puisqu'elle est précisément le motif du conflit avec la conscience jugeante. Allons plus loin : « Le mal [...] s'avoue en fait comme mal. »[60] La thématique de l'illusion et de la tromperie renvoie à la contradiction objective et non pas au caractère dissimulé du vrai.

Dans un passage fameux de la *Critique de la faculté de juger*, Kant affirme qu'il y a dans la nature organique quelque chose qui à jamais nous échappera : « On peut avoir l'impertinence de dire qu'il est absurde pour les hommes de s'attacher à un tel projet ou d'espérer que puisse naître un jour quelque Newton qui fasse comprendre la simple production d'un brin d'herbe selon des lois de la nature qu'aucune intention n'a ordonnées ; il faut au contraire absolument refuser cette intelligence aux

hommes. »[61] Pour Kant, le fondement de la possibilité des êtres naturels organisés reste pour nous impénétrable : cependant non parce que l'organique serait sans fondement, mais parce que celui-ci est hors des prises de notre intelligence. Aux yeux de Hegel en revanche, la nature ne cache rien d'elle-même. Et c'est son indignité qu'elle exhibe : « La nature ressemble à une bayadère qui se présente elle-même à l'âme, comme dans un spectacle. Elle est réprimandée, on se répand en invectives pour l'absence de pudeur avec laquelle elle s'offre au regard grossier des spectateurs. Cependant, elle agit ainsi jusqu'à ce qu'elle ait été suffisamment vue, jusqu'à ce que son désir de s'offrir aux regards soit passé. Elle s'interrompt lorsqu'elle s'est entièrement donnée à voir. Elle se retire parce qu'elle a été vue. Le spectateur se retire parce qu'il l'a vue : elle n'a plus d'usage pour le monde. Ainsi sont la nature et l'âme [du spectateur]. »[62] On oppose parfois Kant à Hegel en disant que le second, contrairement au premier, affirmerait que la philosophie s'égale à l'entendement divin en accédant à la substance ultime des choses. En réalité, l'opposition est bien plutôt la suivante : pour Hegel, contrairement à Kant, il n'y a pas lieu d'opposer un esprit infini qui pénétrerait au cœur du réel et un esprit fini auquel celui-ci resterait caché. Car le réel, fondé ou infondé, manifeste spontanément ce qu'il est.

On peut donc lire dans une nouvelle perspective les textes cités dans la première partie du chapitre. La nature est mystérieuse parce qu'elle est objectivement dépourvue de nécessité intérieure. Seul ce qui se comprend par soi est véritablement intelligible. La nature est de part en part énigmatique dans la mesure où tout être naturel, en elle, se comprend par un autre être naturel. Elle se cache au sens où elle ne rend pas compte d'elle-même de manière unitaire, mais non au sens où elle masquerait son identité véritable. Tout chez Hegel s'oppose à cette remarque fameuse de Pascal : « Les secrets de la nature sont cachés : quoiqu'elle agisse toujours, on ne découvre pas toujours ses effets. »[63] On sait que Hegel, à la fin de *Foi et savoir*, cite Pascal en français : « La nature est telle qu'elle marque partout un Dieu perdu et dans l'homme et hors de l'homme. »[64] Mais justement, dans cet énoncé, il s'agit non pas d'un Dieu caché mais d'un Dieu perdu : car la nature hégélienne est objectivement dépourvue de fonde-

ment. Néanmoins, elle ne se masque ni ne se dérobe aux regards, car elle ne révèle qu'elle-même et se révèle tout entière.

CHAPITRE 2

LA CONNAISSANCE EST-ELLE FIDÈLE À SON OBJET ?

Quel rapport le discours vrai entretient-il avec son objet aux yeux de Hegel ? Cherche-t-il à s'y conformer ou forge-t-il au contraire une connaissance qui en serait en quelque manière indépendante ? La pensée du sujet est-elle la condition de l'apparition de l'objet ou ce dernier est-il capable de se présenter spontanément tel qu'il est ? L'objet est-il originairement conforme aux exigences de la raison, ou cette dernière lui impose-t-elle sa loi ? La question est finalement de savoir en quoi le concept d'*Aufhebung,* en articulant de manière originale la rupture et la fidélité avec le donné de l'expérience, permet à Hegel de renouveler la théorie de la connaissance. On examinera tout d'abord le rapport entre pensée et idéalisation, puis on considérera la manière dont Hegel conçoit l'auto-manifestation du vrai. L'hypothèse défendue sera que la philosophie, pour lui, ne constitue pas une interprétation mais une idéalisation de son objet : elle n'est pas un « point de vue » sur lui mais son élévation à un sens universel et systématiquement organisé. D'un côté, il y a chez Hegel ce que l'on pourrait nommer un anti-perspectivisme, qui se constate notamment dans sa confiance sans cesse réaffirmée à l'égard de l'expérience commune et des savoirs usuels : ceux-ci sont certes bornés mais non pas déformants. Ils ne sont pas une vue biaisée sur le réel mais le réel lui-même à un niveau fini de son développement. D'un autre côté toutefois, la philosophie suppose bien de rompre avec l'expérience et les savoirs empiriques, dans la mesure où elle les transpose dans l'élément de la pensée auto-fondée.

L'*AUFHEBUNG* PHILOSOPHIQUE COMME TRANSPOSITION DU RÉEL MULTIPLE EN UNE PENSÉE UNITAIRE

La philosophie appréhende-t-elle son objet tel qu'il est, la connaissance vraie lui est-elle conforme ? Pour répondre à cette question, commençons par analyser, encore à grands traits, la manière dont Hegel interprète la pensée en général. Qu'est-ce par exemple que penser l'esprit – que l'on identifiera ici, par simplification provisoire, à l'être humain ? On peut distinguer trois grands modes de rapports théoriques à ce dernier. *a)* Le rapport immédiat : par exemple je considère cet homme-ci tel qu'il m'apparaît dans une expérience singulière, avec les traits contingents qui lui sont propres. *b)* Le rapport réflexif : par exemple j'affirme, à tort ou à raison, que tous les hommes sont querelleurs quoique sans malice. *c)* Le rapport proprement philosophique : par exemple, j'énonce que l'homme en tant que tel se réalise en faisant de son monde un objet de savoir et de vouloir. Ces trois rapports théoriques sont évoqués dans les premiers paragraphes de la philosophie de l'esprit de l'*Encyclopédie* :

> La connaissance [philosophique] de l'esprit est la plus concrète, par conséquent la plus haute et la plus difficile. « Connais-toi toi-même ! » : ce commandement absolu n'a [pas] [...] la signification d'une connaissance de soi selon les aptitudes, le caractère, les inclinations et les faiblesses particulières de l'individu [premier type de connaissance], mais la signification de la connaissance de ce qu'il y a de vrai dans l'homme, ainsi que de ce qu'il y a de vrai en et pour soi, – de l'essence elle-même en tant qu'esprit [troisième type de connaissance]. [...] La psychologie empirique [deuxième type de connaissance] a pour objet l'esprit concret, et, depuis que, après la renaissance des sciences, l'observation et l'expérience sont devenues la base principale de la connaissance du concret, elle a été pratiquée de la même manière.[1]

On voit que le rapport réflexif et le rapport conceptuel ont en commun d'être liés à une généralité. Toutefois il ne s'agit pas de la même généralité. D'un côté, le rapport réflexif procède d'une série d'expériences et peut être démenti par une nouvelle expérience. L'homme en tant qu'il est pensé sur un mode réflexif n'est pas strictement nécessaire, puisqu'il résulte de la synthèse inductive d'un ensemble de cas particuliers, lesquels, par définition, pourraient être autres qu'ils ne sont. De l'autre côté, le rapport philosophique a pour objet ce qui, à propos de l'homme, est intrinsèquement nécessaire. La pensée philosophique porte en effet sur

le vrai « en et pour soi », sur ce qui est objectif et procède de soi. D'un côté on a une propriété commune obtenue par abstraction, de l'autre un être qui rend compte entièrement de soi-même.

On ne peut que songer ici à la séquence connaissance sensible - connaissance d'entendement - connaissance rationnelle chez Kant. Selon la *Critique de la raison pure* en effet, la première est particulière, la deuxième est à la fois générale et conditionnée puisqu'elle s'appuie aussi bien sur des concepts a priori que sur des intuitions sensibles, et enfin la troisième est générale et inconditionnée puisqu'elle ne procède que de concepts a priori et porte sur une totalité. La question est cependant la suivante : si la connaissance rationnelle est « pure » aux yeux de Kant, l'objet de la philosophie est-il, pour Hegel également, sans lien avec l'expérience ? Ainsi chez ce dernier, l'homme comme tel, philosophiquement considéré, est-il désincarné à l'instar, par exemple, de l'âme comme objet de la psychologie rationnelle selon la *Critique de la raison pure* ? La réponse est évidemment négative, car l'être humain, tel qu'il est examiné dans la troisième partie de l'*Encyclopédie*, est toujours inscrit dans un certain donné, un donné que précisément il façonne : il se donne des habitudes, il se rapporte à autrui de manière autonome ou hétéronome, il achète et vend des biens, il rend un culte à ses dieux, etc. La philosophie selon Hegel pense l'être humain comme un être concret et inscrit dans un environnement déterminé, bref comme un être qui relève de l'expérience. Pourtant, la pensée philosophique n'est une philosophie ni du sage, ni de l'insensé, ni du riche, ni du pauvre, ni de l'Égyptien ni du Romain. C'est une pensée de l'esprit en général – un esprit qui cependant apparaît toujours dans une figure concrète.

La pensée réflexive et la pensée philosophique sont donc l'une et l'autre liées à l'expérience, mais selon un rapport inverse. La première en dépend alors que la seconde établit ce qui la gouverne. En d'autres termes, quelle est la tâche du philosophe ? Non pas échapper au donné de l'expérience pour se réfugier dans l'abstraction pure, mais produire le principe nécessaire de l'expérience : c'est à ce titre qu'il opère son *Aufhebung*. Comme on le sait, cette dernière notion équivaut de manière générale à celle de négation. Employée au sens emphatique, elle désigne la négation de la négation, au sens où, par l'*Aufhebung*, la chose même se constitue comme totalité en prenant en charge, dans son unité propre, le donné

multiple. L'*Aufhebung* introduit un principe général au sein de ce qui est originairement pluriel et dispersé. C'est à ce titre qu'*aufheben* revient aussi bien à abroger (*hinwegräumen*) qu'à conserver (*aufbewahren*[2]) : car il y a rupture avec l'autre, mais également usage de celui-ci à titre de matériau. L'*Aufhebung* consiste à supprimer l'opposition entre le « même » et l'« autre », par la subordination du second terme au premier et l'abolition de sa prétention à l'indépendance. Le double sens de l'*Aufhebung*, positif et négatif, est bien indiqué dans cet énoncé : « La raison est négative et dialectique, parce qu'elle réduit à rien les déterminations de l'entendement [nous reviendrons plus loin sur cette dernière notion] ; elle est positive parce qu'elle produit l'universel, et subsume en lui le particulier. »[3] L'autre est établi comme une condition du même – cependant comme une condition négative, au sens de l'instrument de son auto-affirmation. L'*Aufhebung* est l'opération qui établit un sens total, c'est-à-dire objectif et unifié, au sein de ce qui se présente originairement soit comme formel, soit comme partiel[4].

C'est pourquoi l'*Aufhebung* est une opération d'infinitisation et, au sens précis de la notion, n'advient que dans le troisième moment de chaque cycle systématique. La finitude, chez Hegel, ne qualifie pas ce qui est caractérisé par une quantité définie, mais ce qui est borné par l'altérité. L'« autre » est une borne si le « même » lui est indifférent ou entretient avec lui un conflit sans solution. Corrélativement, l'infini désigne, non pas ce qui est plus grand que toute quantité donnée, mais ce qui est en rapport à soi-même parce qu'il s'approprie l'autre et en fait un objet en lequel il est « chez soi », c'est-à-dire s'accomplit : « Ce en quoi se supprime (*sich aufhebt*) le fini est l'infini entendu comme la négation de la finitude. »[5] L'*Aufhebung*, comme acte de synthèse, est l'acte par lequel quelque chose se rend infini en se produisant comme le principe de son autre, lequel par là-même cesse d'être une borne pour lui. La notion hégélienne d'infini n'a rien d'intimidant, mais caractérise simplement un rapport unitaire entre le sujet et l'objet.

Le moment idéalisé est-il, face au moment idéalisant, un objet face à un sujet ? La relation est plus précisément ternaire – en termes hégéliens : syllogistique. Le sujet actif opère l'*Aufhebung* du donné qui lui est originairement étranger et le transpose en un objet en lequel il se reconnaît. Par exemple, l'esprit philosophant se rapporte aux hommes existants

et produit à partir d'eux le concept proprement philosophique de l'homme en général. L'objet véritable de la philosophie n'est donc pas constitué des hommes existants mais du concept d'homme, en un mot du moment idéalisé. C'est en ce sens que la philosophie est autonome : elle est essentiellement rapport à soi-même en ce qu'elle produit elle-même son objet, qui par là lui est adéquat. La philosophie s'appuie sur le non-philosophique, mais, en même temps, elle n'en est pas tributaire puisqu'elle rend compte elle-même de ce qu'elle conçoit.

Disons les choses autrement. *Aufheben* consiste à synthétiser l'objet non pas *réellement* mais *idéellement*. La synthèse n'a pas lieu à même l'« élément » de la scission, mais dans un autre élément, où les objets scindés ne valent plus que de manière subordonnée. L'*Aufhebung* suppose l'avènement d'un moment subjectif, c'est-à-dire auto-déterminant et qui reste chez soi alors même qu'il se rapporte à son autre. Précisément, cette subjectivité se rend effective en prenant en charge, à titre d'objet subalterne, l'ensemble des éléments dissociés. Un exemple d'*Aufhebung* est la connaissance (idéelle) qui unifie théoriquement (idéellement) l'être (réel) scindé, ou encore la volonté (idéelle) imposant sa règle (idéelle) aux individus (réels) distincts les uns des autres. L'être en tant que tel n'est pas unifié, car seule sa *connaissance* ou la *règle pratique* qui le soumet peuvent être dites unitaires. L'*Aufhebung* suppose un changement de plan, une *Übersetzung*[6].

Assurément, comme toutes les notions-clés chez Hegel, l'*Aufhebung* n'a pas un sens fixe car elle constitue un schème structural : chaque moment du système se définit par une manière propre d'opérer l'*Aufhebung* de son autre[7]. La notion renvoie à une activité unifiante, mais son contenu déterminé n'est spécifié que par son cycle d'appartenance, lequel est par définition variable. Les différentes solutions proposées pour la traduction d'*aufheben* (abolir, abroger, assumer, dépasser, enlever, mettre de côté, relever, supprimer, surlever, surpasser, sursumer…) ont chacune leurs avantages[8]. Toutefois, nous préférerons ici le terme allemand, de manière à éviter le néologisme et à ne pas survaloriser telle ou telle de ses significations au détriment des autres. Le problème de l'*Aufhebung*, pour le commentateur, n'est pas tant celui de sa traduction que celui de sa fonction dans le discours philosophique. Au demeurant, les textes de Hegel proposent eux-mêmes différents synonymes, qui cepen-

dant ne posent pas moins de difficultés d'interprétation : négation de la négation (*Negation der Negation*), infinitisation (*Verunendlichung*), universalisation (*Verallgemeinerung*), idéalisation (*Idealisierung*)... On dit souvent que le propre de l'*Aufhebung* est d'opérer la « fluidification » de son objet. Cela est vrai et le thème de la fluidité (*Flüssigkeit*) apparaît dans de nombreux textes[9]. Cependant, moins que l'opposition immobilité-mouvement, c'est l'opposition immédiateté-médiation qui importe. La totalité est fluide non pas d'abord au sens où elle serait caractérisée par un bouleversement incessant, à l'instar en quelque sorte de la durée bergsonienne, mais au sens où ses moments sont activement pris en charge et fondés par leur principe d'idéalisation, et où le sujet du système, dans cette idéalisation de l'objet, se rend lui-même effectif. On ne peut dire que l'*Aufhebung* soit créatrice au sens bergsonien du terme, c'est-à-dire au sens où elle produirait sans cesse une stricte nouveauté. Car, dans cette totalisation de soi, le système reste égal à lui-même. Si le fini est *aufgehoben*, l'infini conserve quant à lui son identité. L'infini est vivant, mais on ne peut dire qu'il se révolutionne en permanence. On reviendra plus particulièrement sur cette question délicate dans le chapitre sur l'esprit : celui-ci nie son immédiateté propre, mais, dans cette négation, se réalise lui-même. Hegel écrit ainsi : « Le moi n'est pas un repos mort, mais un mouvement : cependant un mouvement qui n'est pas un changement, mais un repos éternel, une éternelle clarté en soi-même. »[10] Il est significatif, au demeurant, que la catégorie du devenir, dans la logique de l'être, apparaisse non comme un principe de dispersion, mais comme un principe de synthèse, celle de l'être et du néant. L'*Aufhebung* est une fluidification au sens où elle anime son objet en l'idéalisant et en l'inscrivant dans une série hiérarchisée. Mais, par elle, la chose même ne se transgresse pas, bien plutôt elle s'accomplit.

Pour revenir à l'*Aufhebung* proprement philosophique, on voit que le philosophe a besoin d'un matériau donné, que celui-ci relève de son vécu perceptif propre ou de l'expérience élaborée qui est fournie par les savoirs d'entendement. Non seulement l'appui du discours philosophique hégélien sur des études non philosophiques est évident, mais il est explicitement revendiqué. Par exemple, dans les *Leçons sur la philosophie de l'histoire* et les *Cours d'esthétique*, Hegel évoque les pyramides d'Égypte en citant l'*Enquête* d'Hérodote, la *Bibliothèque historique* de Diodore de

Sicile, mais également les travaux de l'égyptologue italien Giovanni Batista Belzoni (1778-1823). Il rapporte alors le donné empirique, lui-même médiatisé par l'historien, au développement de l'esprit et peut ainsi formuler un énoncé relatif à l'esprit en général : les pyramides, dit-il, marquent historiquement l'avènement du respect de l'individualité spirituelle par une première séparation du spirituel et du non spirituel[11]... Cet énoncé montre bien que l'objet de la philosophie, en l'occurrence, n'est pas l'Égypte considérée en elle-même, mais l'esprit en général : et nous verrons plus loin qu'il s'agit, de manière encore plus englobante, de l'Idée – une Idée qui cependant est nécessairement appréhendée dans l'une de ses particularisations, c'est-à-dire dans ce qui, en elle, fait l'objet d'une connaissance immédiate. Le philosophe thématise la généralité pour elle-même : il a certes besoin pour cela de l'expérience, mais il réduit alors cette dernière au rang d'un matériau subordonné. Si le donné fini et contingent est bel et bien un ingrédient de la philosophie, cependant celle-ci ne le pense pas pour lui-même, mais seulement dans sa relation à l'universel. Car penser philosophiquement consiste à se rapporter à ce qui, dans la chose, est par soi, c'est-à-dire universel : « Penser consiste à connaître l'universel. »[12] C'est pourquoi le fait que la philosophie ne rende pas compte de la série indéfinie des étants ne doit pas être interprété comme une ignorance de sa part : bien plutôt, sa gloire est de s'élever de la finitude contingente de l'expérience à la nécessité du concept.

En définitive, le passage de la généralité (réflexive) à la totalité (spéculative) ne consiste pas à affirmer gratuitement la validité absolue de ce qui se présente pourtant, dans l'expérience, comme susceptible d'être invalidé. De la réflexion à la spéculation, il y a bien plutôt un changement d'objet : non plus l'être donné, mais le soi auto-déterminant. Le passage de l'entendement à la raison consiste, pour le sujet du savoir, à rentrer en lui-même et à prendre pour objet non plus l'extériorité (par exemple le monde environnant) mais son intériorité (par exemple le savoir qu'il possède à propos du monde). Il y a alors une totalisation au sens où le sujet gouverne souverainement son objet. Certes, il ne le crée pas, et l'objet intérieur a le moment réflexif pour origine. Mais le sujet impose à l'objet sa forme propre – il opère son *Aufhebung* – et ainsi se reconnaît en lui. C'est à ce titre que le savoir spéculatif est valide : dans le « retour à soi », l'objet est posé comme strictement conforme au sujet.

Produire l'universel a priori

Peut-on dire alors que l'universel, comme objet de la philosophie, soit tiré du particulier lui-même, et résulte donc d'une opération d'abstraction ? Considérons tout d'abord un exemple naturel pour répondre à cette question. Qu'est-ce par exemple que penser un lion ? On a d'un côté le lion empirique, singulier et périssable, de l'autre la pensée du lion en général, universelle et intemporelle en son contenu : « Pour autant que nous pensons les choses, nous en faisons quelque chose d'universel ; mais les choses sont des choses singulières, et le lion en général n'existe pas. »[13] Certes, dira-t-on, le lion universel ne peut avoir que le statut d'une pensée et non celui d'un être naturel existant. Cependant, la pensée universelle ne s'obtient-elle pas, tout simplement, en ôtant de l'être réel ce qui le particularise ? Ainsi, le lion en général serait construit par l'appauvrissement méthodique du donné de l'expérience : il serait le lion en tant qu'il n'est ni jeune ni vieux, ni maigre ni gras, ne vivant pas plus en telle contrée qu'en telle autre, etc. L'universalité serait en quelque sorte enveloppée dans les choses empiriques comme ce qui est commun à chacune d'entre elles, et l'activité de l'esprit consisterait à dégager cette universalité en écartant tout ce qui n'est pas absolument commun. C'est pourquoi l'opération inverse, qui consisterait à « appliquer » le concept à la multiplicité des cas empiriques, ne ferait en réalité que retrouver ce qu'il y avait en eux dès le début. L'universel serait originairement dans les choses.

En réalité, on peut récuser une telle analyse de la genèse de la connaissance en remarquant que la nature, pour Hegel, ne renferme aucun universel véritable, au sens d'un principe d'unification. En effet, les individus naturels sont caractérisés par la multiplicité et s'excluent mutuellement : « Le genre, qui se produit par la négation de ses différences, n'existe cependant pas [dans la nature] en et pour soi, mais seulement dans une série de vivants singuliers. »[14] Comme on le verra plus précisément au chapitre 9, Hegel interprète la nature sur un mode nominaliste : « Les lions par exemple, nous ne pouvons percevoir leur représentation universelle, il n'y a jamais en eux qu'une individualité sensible. »[15] Dans la nature, il n'y a qu'un jeu indéfini de différences. Le genre des lions, pour rester sur cet exemple, n'existerait que s'il y avait entre eux une unité qui serait objective et reconnue : bref s'il y avait entre eux un lien d'amitié, ou politique,

ou encore religieux… – ce qui bien entendu n'est pas le cas. Un lion singulier n'est pas un *représentant* du *genre* des lions mais une *partie* de la *série* indéfinie des lions. Pour autant, lorsqu'on pense philosophiquement aux lions, on ne les pense pas simplement en tant qu'êtres particuliers disséminés, mais dans leur unité, c'est-à-dire à partir d'un principe générique qui se réalise concrètement en s'incarnant dans les individus. En un mot, on pense le lion *en général*. Tel est le paradoxe : si l'universel n'est pas présent dans la *nature* elle-même, il est néanmoins présent dans la *connaissance* que l'esprit a d'elle. Dès lors, cet universel ne peut provenir que de l'esprit lui-même, il procède non de l'objet mais du sujet. La pensée est idéalisante, au sens où elle projette sur l'objet un principe d'identification des êtres particuliers qui ne s'y trouve pas originairement. Penser consiste, non pas à dégager l'universel du donné de l'expérience, mais à le produire par soi-même.

Or la pensée n'est pas idéalisante dans le seul cas où elle prend la nature pour objet, mais aussi lorsqu'elle se rapporte à l'esprit. Certes, comme on le verra au chapitre 14, l'esprit est caractérisé par l'universalité concrète, au sens où les individus spirituels se reconnaissent bien comme identiques les uns aux autres. Cependant il y a aussi une finitude originaire de l'être spirituel donné, une finitude qui est précisément *aufgehoben* dans sa prise en charge pensante. Par exemple, de l'*art* à la *philosophie* de l'art, on passe des œuvres comme série d'êtres sensibles et séparés au *concept* de l'art, comme catégorie universelle et telle qu'elle se développe de manière unitaire. Or l'universel du concept de l'art, ici encore, n'est pas enveloppé dans l'objet. En effet les œuvres d'art, d'un point de vue hégélien, sont indifférentes les unes aux autres dans la mesure où chacune d'entre elles constitue un monde auto-suffisant. L'auteur des *Cours d'esthétique* est étranger à l'idée du dialogue des œuvres les unes avec les autres, et considère au contraire que chacune d'entre elles constitue une totalité indépendante. C'est pourquoi une *pensée* de l'histoire de l'art suppose la production, par le penseur, d'un principe actif général, qu'il tire non pas des choses mais de soi-même. De même, pour prendre un autre exemple, de la succession historique des doctrines à la *philosophie* de l'histoire de la philosophie, on passe des théorisations concrètes, qui se *récusent* mutuellement, au concept – inédit – de l'*unité* de l'histoire de la philosophie, un concept qui rend compte activement de la série des figu-

res particulières. La situation de la pensée de la nature n'est donc guère spécifique, puisque c'est finalement toute pensée qui produit par soi – et en ce sens a priori – un universel original[16].

L'*Aufhebung* ne consiste pas à généraliser ce qui est donné dans l'expérience particulière – il ne s'agirait alors que d'une universalisation réflexive, d'entendement – mais à l'unifier en établissant le principe immanent gouvernant la série des objets. Bref, l'*Aufhebung* revient à produire « a priori » un principe actif qui rende compte des objets donnés dans l'expérience. En d'autres termes, l'universalisation philosophique ne consiste pas, comme dans la réflexion d'entendement, à extrapoler une connaissance générale à partir d'un nombre fini de cas particuliers, mais à introduire un principe totalisant dans les cas particuliers donnés. Le concept philosophique n'est pas menacé par un cas nouveau qui serait non conforme à la série précédente mais, tout au contraire, gouverne le donné. Il constitue une invention : cependant non pas à titre de conjecture inductive mais à titre de totalisation librement établie.

On voit ainsi que Hegel se distingue d'une certaine tradition philosophique. Pour Aristote, la catégorie universelle est concrètement inscrite dans la chose sensible, et la tâche de l'intellect est simplement de la dégager, non de la produire : « Bien que l'acte de perception ait pour objet l'individu, la sensation n'en porte pas moins sur l'universel : c'est l'homme, par exemple, et non l'homme Callias. »[17] Pour Leibniz par ailleurs, la monade est une essence tout d'abord pensée qui, en second lieu seulement, accède à l'existence. En effet, la chose a initialement le statut d'un être pensé relevant de l'entendement divin, puis d'une pensée réalisée dans le monde des créatures. Pour Hegel en revanche, la chose particulière existante est antérieure, dans le développement systématique, à son essence universelle pensée. L'universel véritable, quant à lui, n'est ni une origine ni un donné, mais un résultat, une œuvre, et en l'occurrence une œuvre de l'esprit pensant. C'est là une des significations de la remarque fameuse de la préface des *Principes de la philosophie du droit* : « Quand la philosophie peint gris sur gris, alors une figure de la vie est devenue vieille et, avec du gris sur gris, elle ne se laisse pas rajeunir mais seulement connaître ; la chouette de Minerve ne prend son envol qu'à l'irruption du crépuscule. »[18] La pensée est un achèvement et non un préalable.

L'opération de la pensée est ainsi commentée dans l'introduction de la *Leçon* de 1825/26 sur la philosophie de la nature : « L'esprit est intolérant, il contrarie tout ce qui lui est étranger, [...] il est purement et simplement égoïste, au sens où ce qui lui appartient n'est plus pour lui quelque chose d'autre. La connaissance qu'a l'esprit de son universalité l'a amené à la nature, de manière à se trouver également en celle-ci. [...] L'esprit ne veut pas prendre possession de connaissances sur la nature mais il veut se trouver lui-même dans la nature. »[19] L'intolérance de l'esprit consiste à transposer l'objet en pensée, un acte qui transfigure la dispersion réelle dans une unité idéelle. Par là même, la pensée projette sa spiritualité propre, comme activité d'idéalisation de l'altérité, sur l'objet donné. Pour revenir à l'exemple de la nature, on lit dans la *Leçon* de 1821/22 sur la philosophie de la nature : « On a autrefois comparé la nature avec Protée, qui adopte mille figures et auquel on doit faire violence pour qu'il se manifeste. Cette violence est le travail de l'esprit. [...] Que l'esprit soit satisfait exige qu'il ait dans la nature, à titre d'objet, ce qu'il est lui-même. [...] La philosophie de la nature ne veut rien connaître d'autre dans la nature que le concept. »[20] La même *Leçon* affirme que « la connaissance [spéculative de la nature] implique la libération de celle-ci de la nécessité »[21]. Au premier abord, cette assertion ne laisse pas d'étonner : en quoi la philosophie peut-elle affranchir son objet ? On sait que la liberté, chez Hegel, consiste à être chez soi dans son autre. Et qu'à l'inverse, il y a aliénation lorsque la liaison du même et de l'autre est telle que nulle identification véritable n'est possible entre les deux termes. Précisément, la philosophie est libre et libère son matériau parce qu'elle se reconnaît en lui. Ces textes illustrent le fait que la philosophie ne nous fait pas connaître le monde tel qu'il est originairement mais tel qu'elle le transfigure conformément à ses exigences propres. Lorsqu'on dit que la philosophie a affaire au concept, cela signifie qu'elle ne se rapporte pas à l'objet en lui-même et tel qu'il est donné, mais à la pensée qu'elle forge de l'objet.

C'est à partir de cette prémisse que l'on comprend la réticence de Hegel à l'égard de la preuve expérimentale. Sa position est en effet étonnamment ambivalente. D'un côté il considère que la philosophie porte sur l'expérience, de l'autre il affirme que l'expérience ne saurait être juge de la pensée : « On peut dire, de prime abord, que la physique [c'est-à-dire la science empirique de la nature] procède de l'expérience (*Erfahrung*), mais

non pas la philosophie de la nature. [...] Au sens philosophique, quelque chose n'est pas vrai parce que cela se trouve [empiriquement] ainsi. Dans la physique empirique, c'est là le dernier [critère] : parce que cela se trouve ainsi, alors c'est ainsi. [...] Mais l'on ne doit pas distendre le rapport de la philosophie à l'expérience jusqu'au point où celle-là n'aurait pas besoin de l'expérience. Au contraire, la philosophie de la nature procède essentiellement de la physique pour accéder à l'existence. »[22] Pour Hegel, la non-conformité de l'expérience à la théorie rationnelle n'invalide pas cette dernière, mais révèle simplement le caractère déficient de l'objet d'expérience. Certes, la philosophie porte sur l'expérience, mais le sens vrai de celle-ci est déterminé, non par les objets eux-mêmes, mais par le sujet pensant : car c'est ce dernier qui produit le concept authentique des objets. C'est pourquoi Hegel peut affirmer que l'expérience constitue la *présupposition* de la philosophie, mais non le critère de sa validité. Ceci, non pas seulement parce qu'un être réel non conforme à la théorie serait un monstre[23], mais, plus profondément, parce que le sens rationnel des choses est établi par la raison, qui à ce titre est fondamentalement législatrice. On ne peut ici que penser à l'assertion de Nietzsche : « Les philosophes proprement dits sont des hommes qui commandent et qui légifèrent. »[24] Non seulement la philosophie opère l'*Aufhebung* de l'objet donné, mais elle le pense à partir de son contenu et de sa forme propre : à savoir la logique. C'est ainsi que cette dernière est l'organon de la connaissance philosophique. La connaissance philosophique consiste dans le syllogisme qui associe le sujet philosophant muni des essentialités de la logique, le donné et, comme résultat, la pensée universelle de l'objet. C'est en ce sens que la philosophie est spéculative : elle ne se borne ni à enregistrer le donné (attitude immédiate) ni à projeter sur lui, de l'extérieur, des catégories subjectives (attitude réflexive), mais elle établit son organisation immanente. Ainsi elle reconnaît en lui ce qu'elle est elle-même et manifeste cette reconnaissance dans un produit caractérisé par un contenu concret et une nécessité intérieure.

On déduit de ce qui précède, à l'encontre d'une opinion répandue, que le discours philosophique, pour Hegel, n'absorbe pas son objet. Par exemple, le discours philosophique sur la nature se distingue de cette dernière et, plus précisément, la conserve en se la subordonnant. Le concept philosophique de la nature est certes vrai au sens où il est auto-

fondé, alors que la nature réelle est fausse au sens où elle est scindée. Néanmoins, la nature fausse existe bel et bien, puisque la nature *pensée* n'advient qu'à titre de résultat et préserve sa condition – la nature *réelle* – comme moment assujetti. Plus généralement, lorsque Hegel déclare que la philosophie doit éliminer la contingence au sens du donné infondé, cela ne signifie pas que, pour lui, il n'y aurait pas de contingence. Simplement la philosophie produit, à propos de son objet, un concept caractérisé par la nécessité interne, au sens où celui-ci est systématiquement organisé : « Il est tout à fait exact que la tâche de la science et plus précisément de la philosophie en général consiste à connaître la nécessité cachée sous l'apparence de la contingence ; ce qu'on ne peut, toutefois, entendre comme si le contingent appartenait simplement à notre représentation subjective et, pour cette raison, était à écarter absolument pour qu'on parvienne à la vérité. »[25] De même, que « la philosophie consiste à concevoir intemporellement [...] le temps et toutes choses »[26] ne signifie pas que le temps ne serait qu'une illusion : simplement, la philosophie transpose le réel temporel en une pensée intemporelle. En définitive, on peut dire en paraphrasant Shakespeare que, d'un point de vue hégélien, il y a plus dans le ciel et sur la terre que dans la philosophie – quoique celle-ci soit d'une dignité supérieure à tout ce qui n'est pas elle.

Historicité et vérité

L'examen de la connaissance, chez Hegel, rompt donc avec toute problématique de l'adéquation de la pensée avec l'objet extérieur, dans la mesure où la pensée consiste non pas à se rendre fidèle à celui-ci mais, au contraire, à le nier. La philosophie n'en reste pas à la croix du présent, mais elle connaît « la raison comme la rose dans la croix du présent »[27]. C'est notamment à partir de ce point que l'on comprend pourquoi Hegel substitue, à la notion traditionnelle de la vérité comme conformité de la pensée et de la chose, l'idée de la vérité comme conformité de la pensée ou de la chose à son propre concept[28]. Le vrai est tel en lui-même et non pas en vertu de ce qui lui est extérieur. (Plus précisément, la vérité n'a pas le sens d'une conformité *statique* entre un principe intérieur et une objectivité qui seraient l'un et l'autre toujours déjà donnés : mais elle consiste en une *conformation* toujours plus intense entre les deux termes, par l'intériorisation du principe et l'accroissement de sa puissance à l'égard de

son objectivité. Car la vérité chez Hegel admet des degrés.) Toujours est-il que certaines difficultés engendrées par la multiplicité des doctrines dans l'histoire de la philosophie se résolvent ainsi. Comment, dira-t-on, admettre le progrès de la philosophie et néanmoins assigner à celle-ci, de part en part, l'attribut du vrai ? Ne faut-il pas concéder que, aux yeux de Hegel, les philosophies d'Aristote, ou d'Épicure, ou de Plotin, prétendent être vraies mais sont en fait erronées, et que seule la philosophie de Hegel lui-même peut être considérée comme vraie ? En réalité, il faudrait sans doute admettre cette analyse si la philosophie ne faisait que se conformer à une vérité présupposée. S'il existait un entendement divin anhistorique toujours déjà en possession de la vérité philosophique, on serait assurément contraint de reconnaître que, du point de vue hégélien, seule la philosophie ultime ne serait pas fabulatrice. De même, si la philosophie ne faisait que prendre en charge le réel toujours déjà pourvu de son sens éternel, on serait conduit à une conclusion similaire. Mais cette vérité éternelle existe-t-elle ?

Notons tout d'abord que l'hypothèse selon laquelle le Dieu hégélien aurait un savoir philosophique de surplomb est peu crédible : en effet, le Dieu des *Leçons sur la philosophie de la religion*, qui connaît et se fait connaître de manière représentative, n'est à aucun moment considéré comme en possession de connaissances philosophiques. Et la pensée pure, que l'on peut qualifier à ce titre de « divine », objet de la *Science de la logique*, est quant à elle indifférente au monde extra-logique. Mais l'argument essentiel est autre : le sens philosophique ne préexiste pas à la philosophie telle qu'elle est historiquement énoncée, dans la mesure où la philosophie consiste à produire un sens rationnel en vertu d'une exigence interne : à savoir d'une exigence de totalisation. En d'autres termes, la pensée philosophique n'est pas déterminée par le donné extérieur mais se produit librement elle-même. Il n'existe nul réel toujours déjà pourvu d'un sens philosophique constant, un sens que les doctrines historiques auraient alors à restituer. Car c'est la philosophie qui, en le rationalisant, fait accéder son objet à sa vérité la plus haute. Le concept tel qu'il est pensé par la philosophie est donc une production originale, quoiqu'il ne soit nullement arbitraire puisque, comme nous le verrons au chapitre suivant, il est caractérisé par une nécessité interne.

Par conséquent, le fait que la philosophie ait une histoire ne signifie simplement ni que les doctrines entretiennent les unes avec les autres des rapports de parenté et de conflit, ni que leur interaction assure le progrès de l'ensemble. Cela signifie, plus profondément, que le vrai au sens emphatique du terme est constitué par son avènement historique comme philosophie. Néanmoins, il n'y a chez Hegel aucun relativisme historique au sens où cette historicité impliquerait la dissolution de l'idée de vérité. Car les doctrines, quoique opposées les unes aux autres, sont vraies à chaque fois – quoiqu'elles ne soient pas vraies au même degré – parce qu'elles sont à chaque fois justifiées par elles-mêmes. La seule chose qui puisse les réfuter est leur auto-négation, c'est-à-dire la suite de l'histoire de la philosophie. Les doctrines sont à chaque fois incontestablement, quoique momentanément, valides, et il serait absurde de condamner une philosophie au nom du réel ou au nom d'une éventuelle science divine. C'est ainsi que Hegel parvient à tenir les deux bouts de la chaîne : historicité de la philosophie et caractère pleinement philosophique des doctrines historiques. Le tribunal de la philosophie est le tribunal de l'histoire de la philosophie, au sens où la validation et la critique des doctrines sont immanentes au cours historique de la philosophie.

L'anti-perspectivisme de Hegel

Que l'universel constitutif de la pensée ne soit pas dérivé de l'expérience, mais s'impose à cette dernière, montre la proximité du hégélianisme et du kantisme. Les *Leçons sur la philosophie de la religion* déclarent significativement : « La raison n'est rien de donné. »[29] On est même tenté d'aller plus loin et de considérer la philosophie de Hegel comme un perspectivisme : la pensée, aux yeux de l'auteur de l'*Encyclopédie*, plierait son objet à ses exigences propres, et finalement la pensée ne serait que le reflet subjectif de l'objet. En réalité, pour Hegel, la pensée – philosophique ou non – ne peut être considérée comme déformante. Elle produit l'*Aufhebung* de son objet au sens où elle l'universalise, mais elle ne le fausse pas. Deux arguments corrélatifs peuvent être ici avancés. En premier lieu, l'objet « vrai » n'est pas l'objet extérieur, qui sert de matériau à la pensée, mais le résultat de l'*Aufhebung*. Par rapport au kantisme (ou par rapport au kantisme tel que Hegel le comprend), les

rôles s'inversent : l'être véritable est dérivé et non pas originaire. L'appréhension par l'esprit rend l'objet plus vrai qu'il n'était en lui-même, parce que l'universel est plus vrai que le singulier. On a là une application du principe selon lequel le vrai est le résultat et non pas le point de départ. Le primat hégélien du savoir sur l'être ne tient pas, comme chez Kant, au fait que la chose en soi est inconnaissable, mais au fait que le savoir est plus vrai que l'être. En second lieu, l'universalisation que produit l'*Aufhebung* n'est pas subjective mais objective. D'un point de vue hégélien, on serait dans le perspectivisme si l'appréhension spirituelle ne totalisait pas l'objet, si elle se contentait de l'altérer partiellement. Mais l'esprit, qu'il soit ou non philosophant, métamorphose son objet en lui conférant une unité intrinsèque. La pensée ne consiste pas en un certain point de vue, un point de vue qui par définition serait particulier. Mais elle consiste à élever la chose à l'auto-fondation, c'est-à-dire à l'absoluité.

C'est pourquoi le savoir non philosophique est à son tour d'une certaine manière validé. Certes, il n'est pas rationnel puisqu'il n'est ni universel ni systématique. Pourtant, dans ses limites, il constitue un savoir indubitable. Si l'on considère par exemple la figure de la certitude sensible dans la *Phénoménologie*, on voit qu'elle pèche non par son caractère fictif mais par son caractère fini. Il est exact qu'ici pour moi, alors que j'écris, il y a ma table, voire la bibliothèque universitaire comme « complexion simple de beaucoup d'ici »[30]. Malheureusement, cette vérité est seulement locale et provisoire. Son intérêt théorique est donc extraordinairement faible. Il reste que le jugement de la certitude sensible n'est pas en tant que tel erroné. La notion de point de vue chez Hegel n'a pas la même signification que chez Leibniz. Chez ce dernier, elle renvoie à la manière différenciée dont un même objet apparaît à des spectateurs distincts[31]. Chez Hegel, le point de vue, qui équivaut au moment, renvoie aux différents types de liaisons possibles entre le sujet et l'objet – un sujet et un objet qui sont définis par cette liaison même. Plus précisément, chez Leibniz, la connaissance finie est confuse, alors que chez Hegel elle est unilatérale, c'est-à-dire partielle. Chez le premier, il y a un contenu indépendant du regard porté sur lui : c'est pourquoi le point de vue de la créature est dénoncé au nom du point de vue de Dieu. Chez le second en revanche, l'objet renvoie à l'intérêt du sujet momentané et ne peut intéresser un sujet de rang supérieur. Par exemple, dans la *Phénoménologie*,

la conscience désirante se rapporte aux seuls objets naturels de consommation, alors que la conscience stoïcienne se rapporte à ses représentations propres. Il serait saugrenu, en l'espèce, d'affirmer que la conscience stoïcienne se rapporte de manière plus adéquate que la conscience désirante aux objets naturels de consommation, car elle se caractérise par un objet spécifique. Et la conscience désirante était bel et bien lucide : pour autant, aux yeux de Hegel, elle était peu estimable. Plus généralement, le point de vue du sujet fini n'est pas un regard faux sur un objet qu'un sujet infini verrait, quant à lui, de manière vraie, mais un regard indigent. Et le progrès systématique ne consistera pas à connaître le même objet de manière plus vraie, mais à connaître un autre objet, en lui-même plus vrai, et par là à se constituer en sujet plus vrai. Unilatéral signifie « incomplet » mais non pas « biaisé ».

On comprend dès lors pourquoi les évaluations de Hegel sont ambivalentes et variables. D'un côté tout savoir non spéculatif mérite comme tel d'être critiqué, d'un autre côté il peut être pris à témoin pour la défense de telle ou telle formulation spéculative. Si l'hypothèse du « double langage », comme travestissement de la pensée authentique, doit être refusée, il est incontestable en revanche que Hegel a régulièrement recours au langage représentatif, et notamment religieux. Il s'en explique dans la préface de la deuxième édition de l'*Encyclopédie* : c'est un préjugé que de croire que la philosophie s'opposerait à une connaissance d'expérience sensée, à l'effectivité du droit ou encore à la religion et à la piété naïve. Bien au contraire, « ces figures, la philosophie les reconnaît et même les justifie ; le sens pensant s'enfonce bien plutôt dans leur teneur essentielle, s'instruit et se fortifie auprès d'elles comme auprès des grandes intuitions de la nature, de l'histoire et de l'art ; car ce contenu massif, dans la mesure où il est pensé, est l'Idée spéculative elle-même »[32]. Certes, la connaissance philosophique s'oppose aux connaissances communes, toutefois non pas au sens où elle les convaincrait de fausseté, mais au sens où elle dépasse leurs limites, à savoir leur caractère provisoire, sans contenu différencié ni fondement intelligible.

Si l'on considère par exemple la discussion sur l'historiographie, il est reproché à l'histoire originaire d'être à chaque fois bornée à une époque singulière. Or, pour bien saisir une période historique, dit le philosophe, il faut l'inscrire dans la suite totale de l'histoire[33]. De la même

manière, il est reproché à l'histoire réfléchissante de ramener les événements historiques aux convictions propres de l'historien : cela rend certes ce type d'histoire subjectif, mais ni faux ni illusoire à proprement parler[34]. Il exprime – adéquatement – le rapport de l'observateur à l'observé : « L'histoire et le monde vous regardent comme vous les regardez. »[35] Pour prendre un autre exemple, considérons les *Leçons sur la philosophie de la religion*. Contrairement à la plupart des auteurs du XVII^e^ et du XVIII^e^ siècle, Hegel n'assimile pas les religions non chrétiennes à de simples superstitions, mais il leur reconnaît la dignité de modes de conscience du divin. Dans l'introduction des *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, il critique ces « représentations absurdes qui prétendent que les prêtres [de toutes religions] ont fabriqué de toutes pièces, pour le peuple, une religion destinée à le tromper et à favoriser leur avantage personnel »[36]. Pareillement, il estime « aussi léger que paradoxal de regarder la religion comme une affaire d'arbitraire, d'illusion ». Alors même que Hegel relativise la validité de la connaissance religieuse au regard de la philosophie, il tient à la défendre contre toute accusation de supercherie. Les savoirs naturels ont donc, pour lui, une nécessité et une légitimité propres. Moments indispensables de l'esprit, ils sont à chaque fois un mode d'auto-manifestation de la vérité. C'est pourquoi il ne s'agit pas de les rejeter purement et simplement, mais d'épouser le mouvement qui amène chacun à dépasser spontanément son unilatéralité propre. Les opinions communes ne ferment pas l'accès à la connaissance vraie : bien au contraire, elles y mènent.

Considérons en outre le problème non plus *a parte subjecti* mais *a parte objecti*. On peut parler d'un anti-perspectivisme de Hegel au sens où, à ses yeux, la chose se présente elle-même telle qu'elle est. C'est là un corrélatif de la notion de moment. En premier lieu, l'objet d'investigation n'est un moment véritable que s'il est par soi. Or son être inclut un être-là, c'est-à-dire une venue au jour dans l'expérience : « Tout ce qui est doit apparaître aussi. La vérité, l'essence ne seraient pas si elles n'apparaissaient [pas]. »[37] Donc le caractère connaissable de l'objet n'est pas dû à un autre mais bien à soi-même. Il s'expose spontanément et conformément à ce qu'il est. Ainsi la logique est de part en part intelligible – et l'idée d'une dimension de la logique qui ne serait pas intelligible est contradictoire. De même, la nature est de part en part extérieure, donc sensible – et l'idée d'une qualité naturelle non sensible, c'est-à-dire « occulte », n'a pas de

sens. Enfin l'esprit est de part en part « pour soi » – et l'idée d'une qualité spirituelle inaccessible à l'esprit lui-même est inacceptable. Tout, dans la chose, est apparaissant, et rien de ce qui apparaît spontanément ne doit être considéré comme un effet de perspective, précisément parce que la chose est essentiellement apparaissante. C'est sur ce principe que s'appuie la dénonciation, formulée au début de l'introduction de la *Phénoménologie*, de l'idée selon laquelle la connaissance serait « l'instrument par lequel on s'emparerait de l'absolu [allusion aux catégories transcendantales de l'entendement dans la *Critique de la raison pure*] ou l'intermédiaire à travers lequel on l'apercevrait [allusion aux formes transcendantales de la sensibilité] ».[38] Il n'est nul besoin d'une faculté de connaissance, puisque la chose se présente elle-même telle qu'elle est. Si l'on considère le thème de la manifestation sensible, il est frappant, par exemple, que l'espace et le temps, formes a priori de la sensibilité chez Kant, deviennent chez Hegel des qualités naturelles (*Encyclopédie* II, § 254-259). De même, le son (§ 300-302), la couleur (§ 320), l'odeur (§ 321) et la saveur (§ 322), déterminations que la tradition, à la suite de Boyle, considère comme issues de qualités secondes et donc comme tributaires de la réceptivité du sujet connaissant, sont pour l'auteur de l'*Encyclopédie* des qualités proprement physiques, ayant de plein droit leur place dans la philosophie de la nature. Pour prendre un autre exemple, le fait que les dieux grecs soient fabriqués par l'homme ne signifie pas qu'ils soient trompeurs: simplement « leur teneur les rend finis »[39]. En d'autres termes, le caractère « artistique » de la religion grecque n'est pas ce qui la discrédite mais ce qui la limite. Nous reviendrons au chapitre 11 sur la critique par Hegel de l'idée d'interprétation. Mais nous pouvons d'ores et déjà noter que, pour lui, l'apparaître de la chose est non pas dû à un regard extérieur mais à elle-même. Certes, il existe des cas où la chose ne se manifeste pas *extérieurement*. Par exemple, la logique n'apparaît pas car, au sens spécifique, « apparaître consiste à être tourné vers l'extérieur, face à un autre »[40]. Néanmoins, la logique est essentiellement accessible et se livre à la connaissance intérieure. Rien n'est qui ne puisse être objet de savoir[41].

L'auto-révélation de la chose dans l'expérience

Le corrélatif de cet anti-perspectivisme est le désintérêt affiché par Hegel pour ce qui ne se manifeste pas spontanément dans l'expé-

rience. Il exclut de l'analyse philosophique tout objet qui ne serait pas directement accessible : « Il est aussi important que l'on comprenne, au sujet de la philosophie, que son contenu n'est aucun autre que le contenu consistant originairement produit et se produisant dans le domaine de l'esprit vivant, et constitué en monde, monde extérieur et intérieur de la conscience. [...] La conscience la plus prochaine de ce contenu, nous la nommons expérience (*Erfahrung*). »[42] À l'expérience s'oppose notamment la construction artificielle de l'esprit. Nous verrons dans un chapitre ultérieur quelles critiques Hegel adresse à l'empirisme de stricte obédience, mais il faut ici souligner, d'un autre côté, son refus principiel d'une philosophie qui prétendrait s'élever au-dessus du monde tel qu'il est donné. C'est ainsi que s'explique sa critique maintes fois répétée du devoir-être dont la réalisation est problématique ou repoussée à l'infini : « Ce qui doit être est aussi en fait, et ce qui doit seulement être, sans être, n'a aucune vérité. »[43] Caractéristique de cette préoccupation est l'argument paradoxal qu'utilise Hegel pour montrer la pertinence philosophique de la *République* de Platon. L'ouvrage est authentiquement spéculatif, dit-il, dans la mesure où il ne traite pas d'un simple idéal mais de la vie éthique grecque effective à l'époque de Platon[44]. Qu'il soit indispensable, pour sauver la *République*, de montrer que son objet fut, à quelque moment, donné dans l'expérience montre bien que seul ce qui fait l'objet d'une expérience possible est à bon droit examiné par la philosophie. De la même manière, Hegel condamne la tentative de Schelling ou de Schlegel de « déduire » un peuple primitif antérieur à toutes les civilisations connues qui aurait vécu en accord avec Dieu ou avec la nature : parce que nulle expérience n'est possible d'un tel peuple, il n'y a pas lieu de parler de lui[45]. Pour la même raison, la philosophie de la nature n'a pas à se préoccuper des entrailles de la Terre, dont les caractéristiques ne peuvent qu'être supputées : « L'intérieur de la Terre ne saurait intéresser la pensée. »[46] Hegel affiche également son indifférence à l'égard du passé inaccessible ou de l'avenir. Par exemple, la philosophie n'a pas à se préoccuper des révolutions géologiques passées qui ne se présentent pas elles-mêmes de manière vivante et ne peuvent qu'être abstraitement présumées[47]. De même, l'avenir, par définition étranger à toute expérience présente, ne peut intéresser la philosophie : « Ce pays [les Etats-Unis d'Amérique] n'est aujourd'hui qu'un pays en devenir, un pays d'avenir,

qui pour cette raison ne nous concerne encore en rien. »[48] La philosophie n'a nullement à prophétiser mais seulement à penser ce qui est déjà advenu : « Il est très facile de parler en étant assis sur un trépied à la manière des oracles, mais le travail de la pensée est tout autre chose. »[49] Comme l'énonce l'introduction de la *Leçon* de 1825/26 sur la philosophie de la nature : « Ce serait une triste philosophie que celle qui se contenterait d'exprimer et de penser ce qui ne serait pas effectif. On appelle cela avoir de belles pensées. »[50]

Finalement, la doctrine la plus radicalement opposée à celle de Hegel est celle de Schopenhauer, qui affirme non seulement que le phénomène constitue une illusion, mais aussi qu'il dissimule la réalité en soi. Pour Schopenhauer, il y a un gouffre entre le monde tel qu'il apparaît – comme enchaînement indéfini de causes et d'effets – et la chose en soi – comme volonté. Pour Hegel, à l'opposé, le réel s'épuise dans ce qui apparaît de lui[51]. Cette conception du réel comme manifestation de soi explique l'intérêt de Hegel, d'un côté, pour les données immédiates de l'expérience, de l'autre pour les savoirs communs. Insistons un instant sur ce point en prenant l'exemple de la nature.

À la différence de nombreux ouvrages scientifiques d'aujourd'hui en effet, la deuxième partie de l'*Encyclopédie* ne traite pas d'objets véritablement extérieurs à l'expérience quotidienne, c'est-à-dire d'objets qui ne seraient accessibles qu'au moyen de techniques expérimentales complexes ou qui même ne posséderaient qu'un statut théorique. Au contraire, Hegel évoque par exemple ce qui, de la sphère céleste, peut s'observer à l'œil nu, ou encore il s'attarde sur des phénomènes météorologiques immédiatement sensibles, sur la dureté ou le caractère plus ou moins translucide des matériaux, ou sur ce qui, des phénomènes biologiques, est perceptible soit directement, soit par le biais d'expérimentations simples – lesquelles ne font en un sens que prolonger la perception. À la suite de Gœthe, il reproche à Newton de faire violence à la nature en produisant des phénomènes dénaturés. Certes, dit-il par exemple, on peut produire des rayons de différentes couleurs à l'aide d'un prisme, mais cela ne signifie pas que la lumière naturelle n'ait pas la simplicité qu'elle affiche spontanément[52] : « Le prisme [...] possède une structure complexe et trouble la lumière selon la forme de sa structure. Dans toute l'expérience, on [c'est-à-dire le newtonien] ne prête aucune attention au mode d'action

de l'instrument [...]. La lumière, après [avoir traversé] le prisme apparaît comme sombre parce qu'elle a été assombrie par celui-ci. Cet effet comprend diverses espèces parce que divers éclairages se superposent, et c'est ainsi qu'apparaît la couleur. Cependant on prétend alors que le prisme ne constituerait pas la cause, mais que les couleurs contenues dans la lumière formeraient celle-ci. »[53] L'erreur commise par Hegel à propos de l'*Optique* de Newton est évidente. Mais elle a l'intérêt de montrer que, si le philosophe n'accorde aucun crédit aux « qualités occultes » des métaphysiciens, il ne croit pas non plus en des causes qui, quoique relevant en droit de l'expérience, ne se révèleraient pas spontanément. De même qu'il refuse l'idée d'une composition de la lumière blanche, il refuse l'idée selon laquelle l'eau ou l'air atmosphérique résulteraient d'une association d'éléments simples ou de molécules invisibles : « On dit que l'eau consisterait en oxygène et en hydrogène, l'air en oxygène et en azote. Ce qui est pertinent, c'est qu'il ne s'agit là que de formes en lesquelles l'eau et l'air peuvent être posés [c'est-à-dire transformés grâce à une manipulation]. »[54] Hegel adopte une position analogue à l'égard des globules (*Kügelschen*) dont le sang, dit-on, est constitué. Si de tels globules apparaissent quand l'animal meurt, quand le sang est mêlé à de l'eau ou mis au contact de l'atmosphère, il n'en demeure pas moins que « leur subsistance est ainsi une fiction (*Erdichtung*) [...] fondée sur des phénomènes fallacieux, à savoir lorsqu'on attire le sang au dehors en lui faisant violence »[55]. De manière cohérente, Hegel oppose, dans l'examen de la mécanique céleste, le caractère unilatéralement réflexif des théories de Newton aux authentiques découvertes de Kepler : ce dernier se contenterait d'accueillir et de généraliser les observations empiriques alors que le premier forgerait une qualité occulte, la force de gravitation, pour expliquer les phénomènes observés par Kepler[56]. Au delà de la question de la validité de ces remarques, on constate encore une fois que, pour l'auteur de l'*Encyclopédie*, le savoir authentique ne peut être que la généralisation et l'organisation de ce que le réel révèle spontanément de lui-même.

La philosophie et les controverses

De manière en un sens analogue à l'*Ethique* de Spinoza[57], l'*Encyclopédie* repousse la controverse dans l'à-côté du discours philosophique, le rôle des scolies étant tenu chez Hegel par les remarques. De

même que Spinoza formule, dans les propositions de l'*Ethique*, un discours qui, au moins au premier abord, évite les polémiques, de même les paragraphes de l'*Encyclopédie* ignorent la controverse. Les références critiques aux doctrines philosophiques concurrentes sont essentiellement cantonnées aux remarques, ou encore aux différentes préfaces et introductions[58]. Certes, les objets traditionnels des controverses interviennent dans les paragraphes mais jamais, en définitive, à l'occasion d'un débat qu'il s'agirait de trancher. Un premier élément d'explication est sans doute le suivant. Pour Hegel, une controverse, dans la mesure où elle consiste à opposer plusieurs solutions possibles et vise à en valider une seule, constitue une procédure illégitime, puisque le réel consiste en la réalisation étagée de l'ensemble du possible. Par exemple, à ses yeux, la nature est aussi bien mécanique que caractérisée par la finalité interne ; Hegel adhère sans hésitation à l'héliocentrisme mais souligne, en même temps, que la planète est au sein du système solaire « ce qu'il y a de plus excellent »[59] ; la question du bon régime politique est résolue par la mise en évidence de l'amélioration progressive de l'État, et celle de la philosophie adéquate par l'examen de l'histoire de la philosophie : toutes les doctrines sont vraies, quand bien même elles ne sont pas vraies au même degré. On comparera encore la manière dont Hegel thématise la question d'un éventuel commencement du monde dans le temps, avec le traitement par Kant de la première antinomie de la raison pure. Pour l'auteur de la *Critique de la Raison pure*, la thèse comme l'antithèse sont fausses dans la mesure où elles reposent l'une et l'autre sur la confusion de la chose en soi et du phénomène. Pour Hegel en revanche : « La réponse à cette question est en général celle-ci que [...] les deux représentations sont pertinentes. »[60]

Plus profondément cependant, comment comprendre cette relégation du débat dans les marges de la philosophie ? Cette dernière ne consiste pas dans la connaissance *subjective* d'un objet qui serait, par ailleurs, indifférent à cette connaissance. Mais elle consiste dans le déploiement *objectif* de la vérité. Or il n'y a de controverse que si l'on présuppose que ce n'est pas la chose même qui tranche, mais bien plutôt l'expérience cruciale, voire simplement la conviction de chacun. Ce présupposé est discutable pour Hegel, qui s'élève avec énergie contre la notion d'« opinion philosophique »[61]. Car, puisque la chose se manifeste d'elle-même, il n'est en réalité nul besoin de controverse pour déjouer

l'erreur. Pour Hegel, le vrai récuse spontanément le faux. Par exemple la nature est elle-même démonstrative. Ainsi, s'agissant de la question de l'un et du multiple dans la mécanique : « La matière [...] n'est pas aussi stupide que ceux qui, voulant être philosophes, maintiennent l'un hors de l'autre l'Un et le Plusieurs et qui, en cela, sont réfutés par la matière. »[62] Il est frappant à cet égard de considérer comment évolue la notion de dialectique d'Aristote à Hegel. Pour le Stagirite, la dialectique consiste en une *discussion* qui soumet un problème préalablement défini à l'épreuve du pour et du contre[63]. Par exemple, le monde est-il éternel, peut-on admettre l'existence du hasard, du vide, etc. ? Selon Hegel en revanche, la notion de dialectique renvoie à la *processualité du réel lui-même*. Dès lors, pour l'auteur de l'*Encyclopédie*, la philosophie ne consiste nullement à débattre, mais seulement à considérer la chose même en son développement systématique. Seul importe, en définitive, l'examen du procès de réalisation de l'absolu. Comme on l'a déjà dit, cette conviction explique probablement le dédain que montre Hegel à l'égard des antinomies de la raison pure telles qu'elles sont développées dans la Dialectique transcendantale de la *Critique de la Raison pure*. Il considère que le mode de preuve de chacune des propositions présentées par Kant comme antinomiques consiste simplement en une pétition de principe, au sens où ces propositions reviennent à admettre subrepticement la thèse à démontrer pour, soi-disant, mettre ensuite en évidence le caractère non valide de la proposition contraire. C'est ainsi, écrit Hegel, que « tout le détour du prouver pouvait par conséquent se trouver épargné ; il ne consiste en rien d'autre que dans l'affirmation assertorique des deux propositions se faisant face »[64]. Il n'est pas demandé à la philosophie spéculative d'emporter la conviction de ses lecteurs mais seulement d'être en accord avec elle-même.

C'est ainsi que les *Leçons* sur les preuves de l'existence de Dieu ne consistent pas à prouver que Dieu existe face à une éventuelle contestation, mais à montrer l'enchaînement nécessaire des arguments représentatifs qui établissent son existence. Le discours philosophique ne s'inscrit pas dans un débat et ne vise pas à convaincre. Aux yeux de Hegel d'ailleurs, que Dieu existe, nous en avons tous déjà la conviction... Les *Leçons* considèrent alors le développement interne de la représentation métaphysique abstraite du divin : « Nous n'avons pas à prouver du dehors

cette élévation, elle se prouve en elle-même, ce qui ne veut rien dire d'autre, sinon qu'elle est pour soi nécessaire ; nous n'avons qu'à observer son propre procès. »[65] Ces preuves que pense la philosophie sont vraies : cependant non parce que Dieu existe bel et bien en dehors du discours, mais parce qu'elles sont la représentation d'un être qui se développe par soi. – Au demeurant, elles ne sont pas infiniment vraies, puisque, outre son caractère représentatif, le Dieu des *preuves* ne parvient ni à une complète subjectivité, ni à une complète incarnation. – Il ne s'agit pas de montrer l'existence de Dieu mais de comprendre le développement systématique des preuves de son existence.

Pour prendre un autre exemple, comparons la manière dont Descartes et Hegel rendent compte des phénomènes physiologiques. Pour le second, à l'inverse du premier, il existe une âme naturelle qui les gouverne. Cependant, outre cette divergence d'options théoriques, on observe une différence méthodologique remarquable. Pour Descartes, la question de l'éventuelle âme des animaux constitue un problème et il lui faut justifier sa position et réfuter les positions adverses[66]. À l'inverse, chez Hegel, l'existence et la nature de l'âme naturelle semblent évidentes. La signification systématique de l'âme animale est exposée, par exemple, au § 353 de l'*Encyclopédie*, mais sans que l'auteur ne paraisse envisager la possibilité d'une contestation de la réalité de l'âme ni de sa définition. Pourquoi cette assurance ? Parce que, à ses yeux, l'âme naturelle s'atteste elle-même dans l'expérience – et, plus précisément, dans la sensation[67]. Plus généralement, la philosophie, pour lui, n'a pas affaire à des *problèmes* dont la solution serait jusqu'à un certain point incertaine, mais à des *processus* qui se présentent spontanément tels qu'ils sont. Il s'agit d'une attitude déroutante au premier abord. La science, pour nous, se nourrit d'embarras et se fonde sur des procédures démonstratives mises en place par le savant. Pour Hegel, à l'opposé, la science au sens emphatique, c'est-à-dire la philosophie, ignore la controverse et ne requiert pas l'intervention « réflexive » du penseur. S'agissant par exemple de la philosophie de la nature : « La philosophie n'a donc en quelque sorte qu'à regarder en spectatrice (*nur zusehen*) comment la nature elle-même supprime son extériorité. »[68] De même, à propos de la *Phénoménologie* : « En tant que la conscience s'examine elle-même, il ne nous reste, aussi de ce côté, qu'à simplement regarder pour voir (*das reine Zusehen*). »[69] On en déduit que

Hegel ne se considère nullement comme un voyant pourvu d'un savoir génial[70] : mais il estime se borner, comme tout philosophe, à recueillir et à conceptualiser le donné de l'expérience et des savoirs partagés. Certains commentateurs ont dénoncé le caractère peu convaincant des arguments utilisés par Hegel[71]. Ceci est vrai, mais pour la bonne raison que l'auteur de l'*Encyclopédie* ne fait pas usage d'arguments – du moins dans les paragraphes, c'est-à-dire dans le cours proprement scientifique de son propos, car les préfaces, introductions et autres remarques sont en revanche fortement argumentées. La philosophie vraie n'est pas une dispute mais l'unification génétique, dans la pensée, de la diversité du donné. La dialectique immanente prend en relais le débat externe. Certes, l'exposé philosophique acquiert par là un aspect extraordinairement dogmatique, mais il faut noter que le discours se critique en lui-même. Les formulations hégéliennes ne sont pas des assertions péremptoires mais le résultat d'un processus immanent d'auto-critique.

Le grand homme est-il trompé ?

Cependant notre lecture ne trouve-t-elle pas un démenti puissant dans le concept fameux de la ruse de la raison ? Certains commentateurs lisent en effet la théorie hégélienne de l'histoire comme si le grand homme était manipulé par une « raison » qui s'appuierait sur ses passions pour réaliser des buts essentiellement dissimulés. À la limite, il ne serait qu'une marionnette aux mains d'une instance qui tirerait parti de son absence de lucidité pour le manœuvrer. La raison hégélienne serait donc apparentée à la volonté schopenhauerienne, qui fait naître chez l'individu l'illusion en vertu de laquelle il regarde comme un avantage personnel ce qui, en fait, n'est bénéfique qu'à l'espèce. Ou bien l'action historique chez Hegel serait soumise à une main invisible comme entité à la fois occulte et réellement existante, une entité qui produirait des effets non voulus pour eux-mêmes mais profitables pour tous[72].

Cependant on se demande comment les exégèses en question sont compatibles avec ce propos de la *Raison dans l'histoire* : Les individus historiques « connaissent et veulent leur œuvre parce qu'elle correspond à l'époque. [...] Leur affaire est de connaître l'universel, le stade nécessaire et supérieur où est parvenu leur monde ; ils en font un but et lui consacrent

leur énergie. L'universel qu'ils ont accompli, ils l'ont puisé en eux-mêmes. [...] Le droit est de leur côté parce qu'ils sont lucides (*sie sind die Einsichtigen*) : ils savent quelle est la vérité de leur monde et de leur temps. [...] Ils sont ceux qui, dans leur monde, sont les plus lucides : ils savent le mieux ce qui est à faire. »[73] Justement, comme on l'a rappelé au chapitre précédent, Hegel proteste avec énergie contre la psychologie des maîtres d'école ou des valets de chambre, selon laquelle les grands hommes ne poursuivent subjectivement que des buts mesquins. Le philosophe récuse, avant la lettre, toute analyse « soupçonneuse » et la renvoie à son tour à la médiocrité de ceux qui la défendent[74]. En réalité dit-il, Alexandre n'était pas simplement entiché de conquêtes mais désirait bel et bien faire advenir le monde grec à lui-même en assujettissant le monde oriental. De même, César ne cherchait pas simplement l'honneur et la puissance mais il aspirait à la transformation des institutions vermoulues de la république romaine. C'est pourquoi il « peut être présenté comme un modèle de finalité romaine, [et] prenait ses décisions avec la raison la plus exacte, les exécutant de la façon la plus active et la plus pratique »[75].

La difficile notion de passion historique se réfère, à la fois, à la perspicacité et à la finitude du grand homme : « Les grands hommes savent donc ce dont le temps a besoin, ils le veulent et ne trouvent qu'en cela leur satisfaction. Ils sont donc tels qu'en cela ils satisfont leur propre concept, et c'est ainsi que ce concept apparaît comme leur passion. »[76] La raison dans l'histoire n'est pas distincte des grands hommes, mais se trouve en eux, car ils incarnent ses buts. La notion de ruse de la raison[77] signifie alors que la rationalité de l'histoire est finie. En rendant effective dans les institutions l'idée qu'il se fait de l'esprit, un grand homme ne cherche pas à produire le bien du monde entier mais seulement le bien de son peuple : « Ces déterminations universelles (du droit, du devoir, etc.) qui guident les buts et les actes ont un contenu déterminé. Chaque individu est le fils de son peuple à une certaine étape de son développement. »[78] C'est pourquoi la libération politique du monde ne se produit pas entièrement ni d'un coup, mais successivement et par accumulation de progrès partiels et provisoires. Pour autant, c'est consciemment que chaque peuple assure un progrès réel, quoique limité, de l'histoire. À la fois, le progrès est seulement fini, donc destiné à être nié, et il est réellement un progrès. Le thème de la ruse de la raison n'est qu'une application du thème général de la

particularisation. Dans l'esprit objectif cependant, ce thème prend un relief spécifique. À la différence de ce qu'on observe dans l'esprit absolu en effet, le particulier n'y est pas la réalisation d'une raison universelle qui s'exprimerait en lui comme telle et souverainement. Mais l'universel est disjoint entre des moments mutuellement contradictoires. Il n'en reste pas moins que la μηχανη de la raison ne connote pas l'intervention mystificatrice d'une instance cachée, mais simplement le caractère itératif, irréfléchi et à chaque fois borné du progrès historique. Elle ne signifie pas la tromperie mais la finitude.

On peut encore dire les choses ainsi. Certes, le dessein politique du grand homme se confond avec son ambition personnelle. Mais l'erreur des valets de chambre, qui sont d'une certaine manière kantiens, est de croire qu'il y a une opposition entre le contentement individuel et la grandeur de l'agir[79]. Car c'est le contraire qui est vrai: dans la mesure où l'homme aspire à la liberté rationnelle, il s'accomplit lui-même et se satisfait en agissant conformément à la raison libérante[80]. Il n'y a ici aucune manipulation à dénoncer, mais simplement, aux yeux de Hegel, cette vérité que « les hommes ne prennent aucune part à l'universel s'ils n'y trouvent pas leur intérêt personnel »[81]. N'importe quel citoyen est à la fois heureux en tant que tel et utile à son peuple. Cependant, puisqu'il s'agit de l'esprit seulement objectif, le grand homme ne fait pas advenir le bien de son peuple de manière souveraine, comme par exemple le philosophe élabore sa doctrine en vertu de la puissance sans bornes de la pensée théorique, mais au moyen de ses seules actions finies. Or ces dernières entretiennent inévitablement un rapport d'opposition à d'autres actions finies. C'est pourquoi Hegel insiste tant sur le caractère laborieux de l'action historique: « Ils ont eu peut-être du mal à aller jusqu'au bout de leur chemin; et, à l'instant où ils y sont arrivés, ils sont morts – jeunes comme Alexandre, assassinés comme César, déportés comme Napoléon. »[82] Par ailleurs, dans la mesure où l'action historique n'est pas souveraine, elle produit des effets non prévus. Hegel retrouve ici le thème des malédictions de l'action examiné dans le chapitre sur la moralité des *Principes de la philosophie du droit*. L'exemple proposé, celui de l'incendie qui se propage et provoque un malheur que l'incendiaire lui-même n'avait pas prémédité, montre bien, cependant, que nous sommes au plus loin d'une théorie de la manipulation par une raison cachée ou d'une théorie de la

main invisible. En réalité, c'est contre la contingence que doit batailler l'homme historique[83].

Le concept de la ruse de la raison marque donc l'impuissance momentanée de la raison, incapable de se faire valoir de manière souveraine, et réduite à agir de manière indirecte et inéluctablement incomplète. Il nomme ce fait que le monde de l'histoire est gouverné par la volonté seulement finie des grands hommes. Nous retrouvons donc bien ici le schème de la « téléologie objective » présenté dans la *Science de la logique*, et à l'occasion duquel Hegel fournit l'élucidation la plus complète de la ruse de la raison[84]. De même que le but téléologique est particulier et n'est pas dérivé d'un principe infini, il n'y a pas, au delà des grands hommes, un esprit infini qui tirerait les ficelles de l'histoire. Car l'esprit du monde n'est constitué que des peuples particuliers. C'est pourquoi l'histoire politique est fondamentalement décevante, et, à la différence de l'esprit absolu, ne produit aucune libération véritable.

(Faisons une brève remarque sur le thème de la « fin de l'histoire ». Certes, pour Hegel, nous sommes à la fin de l'histoire, au sens où l'État moderne rend libres les citoyens. Mais la réalisation de cette fin dans la pluralité des États du monde relève du mauvais infini et se trouve en butte aux hasards immaîtrisables du monde objectif. L'accomplissement de l'histoire est atteint avec l'État moderne tout comme l'accomplissement de la nature est atteint avec l'organisme vivant. Mais confondre cette *energeia* avec une interruption est absurde, puisqu'elle consiste, à l'opposé, dans la plénitude d'une activité. Allons plus loin : de même que l'organisme vivant est mortel et se réalise seulement comme individu fini, l'État historique est voué à la corruption et n'existe qu'à même les peuples singuliers. L'accomplissement de l'histoire reste affecté de la finitude qui caractérise l'esprit objectif : il n'a lieu que de manière à chaque fois partielle et sur le mode de la réitération ininterrompue. Le caractère irréductible de la différence entre normes et faits, ou encore entre gouvernants et gouvernés, est un signe supplémentaire de la finitude de la sphère étatique. L'idée, répandue notamment par K. Löwith[85], selon laquelle le hégélianisme serait une sorte de transposition sécularisée de la vision de l'histoire élaborée par le christianisme, bref l'idée selon laquelle on pourrait interpréter la fin de l'histoire en termes eschatologiques, en termes de parousie, est discutable. Car cet achèvement

n'est ni un arrêt de l'histoire, ni une sortie hors de celle-ci. Comme télos visé et rendu effectif, il est simplement un accomplissement immanent, qui implique une vie adéquate en son genre.)

Parce que le grand homme n'est pas un philosophe, il ne peut appréhender son action sur un mode conceptuel et comme un moment de l'histoire universelle. Telle est son ignorance : « La conscience n'est pas encore à même de saisir quelle est la pure fin de l'histoire, le concept de l'esprit. Ce concept n'est pas encore le contenu du besoin et de l'intérêt de la conscience. » Mais, si le grand homme ignore le sens philosophique de son action, il n'est pas aveuglé par ses passions. Celles-ci ne sont que l'énergie avec laquelle il poursuit, indissociablement, son bien propre et la réalisation du bien historique. Les hommes d'État sont essentiellement lucides et leur succès tient à ce que les peuples reconnaissent la validité de leurs projets : « Les autres doivent leur obéir [aux grands hommes] parce qu'ils le sentent [que ce qu'ils font est conforme au droit]. »[86] Hegel emploie régulièrement la notion d'inconscience (*Bewußtlosigkeit*)[87]. Cependant cette notion désigne alors, non pas une dimension censurée ou mystifiée du savoir, mais une connaissance inchoative. Par opposition au savoir achevé, elle renvoie au savoir instinctif. Il y a une inconscience du grand homme par rapport au philosophe, et par ailleurs une inconscience du peuple par rapport au grand homme. En premier lieu, on peut dire que les grands hommes sont inconscients en tant qu'ils n'ont pas de connaissance spéculative de la vérité philosophique : « De tels individus n'avaient pas, en ce qui concerne leurs fins, conscience en général de l'Idée ; mais ils étaient des hommes pratiques et politiques. »[88] En second lieu, on peut dire également que le peuple est quant à lui inconscient de ce qui est nécessaire. Le rôle du grand homme est alors de le révéler à lui-même. Le savoir et le vouloir de la liberté s'établissent dans le peuple par son entremise : le grand homme transforme le peuple en incarnant de manière adéquate son vouloir, un vouloir que ce dernier ne connaît tout d'abord que de manière obscure. Le devenir du peuple est le passage du non-savoir de soi à l'auto-contemplation apaisée, illustrée par l'image de la vieillesse[89]. Mais le succès même des grands hommes prouve que ce qu'ils rendent manifeste était déjà en soi-même connu de leurs concitoyens : « Car [les grands hommes] savaient le mieux ce dont il s'agissait ; et cela les autres l'ont ensuite bien plutôt appris d'eux et l'ont trouvé bon d'après

eux [...]. Car l'esprit plus avancé n'est autre que l'âme intérieure de tous les individus. Cette intériorité inconsciente (*bewußtlose Innerlichkeit*), les grands hommes leur en font prendre conscience. C'est pourquoi les autre suivent ces conducteurs d'âmes, car ils éprouvent la puissance irrésistible de leur propre esprit intérieur qui vient à leur rencontre. »[90] Le peuple n'a qu'une connaissance instinctive de ce que le temps exige et le grand homme agit en éducateur politique. Encore une fois, il n'y a ici aucune tromperie.

De ce point de vue, l'analogie entre la nature et l'histoire des États est claire : dans les deux cas, il n'y a pas d'instance totalisante qui gouvernerait, de l'intérieur ou de l'extérieur, les phénomènes naturels ou l'agir des peuples menés par les grands hommes. C'est cette absence de principe unificateur qui constitue la faiblesse de l'une et l'autre sphère. De même que la nature est non rationnelle, l'histoire *n'*est *que* rusée, au sens où elle n'est pas gouvernée par une raison universelle mais seulement par la raison particularisée des peuples menés par les grands hommes. En tant qu'esprit, tout peuple est rationnel, mais, en tant qu'esprit unilatéral, il représente une forme déficiente de rationalité. Selon l'interprétation que nous citions ci-dessus, d'une part les grands hommes seraient aveuglés par leurs inclinations, d'autre part il existerait une instance infiniment intelligente et puissante qui les manipulerait au moyen de ces inclinations. Selon notre interprétation en revanche, si les grands hommes sont lucides, néanmoins leur raison est finie, car elle est toujours liée à un intérêt particulier.

Il n'en reste pas moins que la théorie hégélienne de l'histoire se signale par le crédit qu'elle accorde à la perspicacité des grands hommes. Dans l'économie générale de l'esprit objectif, ils représentent un sommet, puisque leur savoir et leur vouloir s'étend à la totalité de leur peuple – au lieu, comme dans les moments antérieurs, de se cantonner à la seule propriété, ou à l'agir subjectif, ou à la famille, etc. Les grands hommes, dit Hegel, font eux-mêmes l'histoire parce qu'ils ont conscience de ce que requiert leur temps : « Les actions ne doivent pas être un matériau ou un moyen extérieur par lesquels l'Idée se réalise. Car les individus disposent du savoir et de la volonté, ils exigent de ne pas seulement réaliser ce que veut un bel enchantement. Ils réclament à juste titre de ne pas simplement servir de moyen. »[91] La théorie de l'action historique constitue

donc, à son tour, un élément favorable à notre hypothèse selon laquelle, chez Hegel, le réel se présente lui-même et de manière adéquate.

Rappelons ces lignes de Fichte, dont Hegel est sur ce point l'héritier: « Tout le vice de la philosophie et de toute la métaphysique [...] consiste en ce que l'on refuse de croire l'expérience en tant que l'on cherche encore quelque chose derrière elle. Or, le résultat d'une philosophie scientifique est qu'il n'y a rien derrière l'expérience et que ce qui est donné par l'expérience est notre propre perception elle-même. Ainsi il n'y a point d'autre vérité que celle de la conscience commune, et la philosophie le reconnaît. »[92] De manière analogue, Hegel accorde une entière confiance aux phénomènes de l'expérience et aux savoirs communs. Certes, les choses et les savoirs non philosophiques sont bornés, si bien que la tâche de la philosophie est de les élever à l'universalité. Pour autant, ils ne sont pas fallacieux. Dans l'introduction de la *Phénoménologie*, le philosophe déclare vaine la prétention d'aller au delà de la manière dont nous avons conscience des choses pour savoir si notre représentation est vraie ou fausse. Non seulement il n'y a aucune vérité au delà de la vie de la conscience, mais cette dernière révèle d'elle-même ce qui en elle est vrai ou faux. La philosophie n'a pas à déjouer les pièges de l'expérience mais seulement à la hausser au niveau de la pensée. L'esprit philosophant est-il alors fidèle au réel? Pour Hegel, rien n'est hors de ce qui se manifeste spontanément, et l'expérience n'est donc pas le masque de l'être véritable, mais bien plutôt son incarnation. Néanmoins, la philosophie nie le réel donné, puisqu'elle passe de celui-ci au concept, c'est-à-dire à la conception universelle de ce qui n'est présent, dans l'expérience, que de manière fragmentaire et juxtaposée. L'esprit philosophant est essentiellement infidèle au réel puisqu'il en métamorphose le sens.

CHAPITRE 3

EN QUEL SENS LA PHILOSOPHIE EST-ELLE VRAIE ?

PHILOSOPHIE ET SYSTÉMATICITÉ

« Le vrai est le tout » déclare la préface de la *Phénoménologie*[1]. Cette idée est reprise avec force dans l'introduction de la première édition de l'*Encyclopédie* : « La philosophie est essentiellement une encyclopédie en tant que le vrai peut seulement être comme totalité. [...] Une démarche philosophique sans système ne peut rien être de scientifique. »[2] Comment comprendre ce propos, qui identifie philosophie vraie et système encyclopédique ? Cette exigence de totalité doit-elle se comprendre comme une exigence d'exhaustivité ? On pourrait en effet soupçonner Hegel de prétendre concurrencer la série entière des sciences existantes en une sorte de monstrueuse compilation abstraite des savoirs existants. En réalité, deux points doivent être notés d'emblée : d'une part, la distinction de la science empirique et de la philosophie n'est jamais perdue de vue par Hegel et, quel que soit l'usage que fait la philosophie des savoirs non philosophiques, elle ne prétend nullement les concurrencer sur leur terrain propre. Même si la philosophie examine les savoirs non-philosophiques, elle s'en distingue. Ou plutôt, elle ne peut les penser qu'à la condition de s'en distinguer : telle est d'une certaine manière la leçon de la *Phénoménologie*, qui opère un départ strict entre la « science » au sens emphatique du terme, c'est-à-dire la philosophie, et le « savoir apparaissant ». D'autre part, l'idée de totalité ne coïncide aucunement avec celle d'exhaustivité, et l'on ne peut identifier le caractère encyclopédique et la prétention à la complétude. À de multiples reprises, Hegel insiste sur le

fait que le discours philosophique n'a pas à examiner intégralement les domaines qu'il aborde : « En tant qu'encyclopédie, la science n'est pas exposée dans le développement détaillé de sa particularisation, mais doit être bornée aux éléments initiaux et aux concepts fondamentaux des sciences particulières. »[3] Hegel se gausse au demeurant de ces sciences empiriques qui ne se lassent pas d'ajouter de nouveaux chapitres à leurs traités, et répertorient par exemple « cent soixante-sept espèces de coucous, dont l'une se distingue par la forme de la houppe qu'elle a sur la tête »[4]. La philosophie n'a pas à thématiser le détail de ce qui est.

En réalité, la philosophie est une encyclopédie – une ἐγκυκλίος παιδεία, une éducation embrassant tout le cycle du savoir – non pas au sens où elle serait la somme de toutes les connaissances possibles mais au sens où elle organise son contenu de part en part et en se fondant sur un unique principe. Une totalité désigne en effet, chez Hegel, une organisation telle que les différences sont unifiées par un principe immanent qui s'exprime en elles en leur assignant, à chaque fois, une place et une fonction. Hegel donne comme exemple de totalité l'histoire de la philosophie : contre l'opinion selon laquelle les diverses doctrines naissent fortuitement, il affirme que chacune ne représente, en fait, qu'un degré du développement historique de l'unique philosophie existante, et que les principes fondateurs de chacune d'entre elles ne sont que des rameaux d'un seul et même tout[5]. Contrairement à une interprétation parfois soutenue, Hegel ne cherche pas à montrer par là que les différences, dans l'histoire de la philosophie, sont faibles, voire illusoires[6], mais il tend à établir que les doctrines possèdent, malgré leurs oppositions, un principe commun. Celui-ci, en l'occurrence, n'est autre que l'esprit philosophant, qui progresse en sa *Bildung* historique : toute doctrine particulière est l'incarnation du même esprit philosophant, qui apparaît avec tel ou tel contenu. La totalité se distingue alors de l'agrégat, entendu comme une série d'éléments dont la présence des uns est sans nécessité au regard des autres et qui, pour cette raison, peuvent être soustraits sans que la nature – ou plutôt la non-nature – de l'agrégat ne soit modifiée. La filiation kantienne de cette thématique est nette, puisque la *Critique de la raison pure* oppose déjà le système et l'agrégat dans les termes suivants : « Cette idée postule donc une unité intégrale de la connaissance intellectuelle, qui fasse de celle-ci, non pas simplement un agrégat accidentel, mais un

système lié suivant des lois nécessaires. »[7] Comme exemple de totalité, citons également l'organisme vivant tel qu'il est thématisé dans la *Science de la Logique*, dans lequel l'âme naturelle gouverne les différents organes : « Les membres singuliers du corps ne sont ce qu'ils sont que par leur unité et en relation avec elle. Ainsi, par exemple, une main qui est, par sectionnement, séparée du corps, n'est plus que suivant le nom une main, mais non pas suivant la Chose. »[8] À l'inverse, la série des points de l'espace n'est pas une totalité puisqu'elle est dépourvue de principe unificateur : « La détermination première [...] de la nature est l'abstraite universalité de son être-hors-de-soi [...], l'espace. »[9]

L'argument proposé dans le texte cité plus haut, pour justifier la nécessité, pour la philosophie, d'être encyclopédique, doit cependant retenir l'attention : c'est à cette condition seulement, dit-il, que la philosophie est *vraie.* Chez Hegel, le vrai désigne ce qui est conforme à son concept. Comme on l'a déjà noté, le qualificatif « vrai » exprime non pas l'adéquation d'un discours à un être extérieur au discours, mais une dignité ontologique, qui consiste dans la conformité de la chose à son essence : « Exactitude (*Richtigkeit*) et vérité (*Wahrheit*) sont dans la vie courante très souvent considérées comme synonymes, et l'on parle en conséquence fréquemment de la vérité d'un contenu là où il ne s'agit que de la simple exactitude. Celle-ci concerne seulement l'accord de notre représentation avec son contenu. [...] Au contraire, la vérité consiste dans l'accord de l'objet avec lui-même, c'est-à-dire avec sa nature. »[10] Le texte cite alors, comme exemples de non-vérités, la maladie du corps ou la mauvaise action. Il peut être exact qu'un corps soit malade ou qu'un vol ait été commis, cependant le corps malade est non conforme à ce qu'il doit être, de même que la mauvaise action n'est pas adéquate à la norme de l'agir. C'est pour cette raison que l'un et l'autre sont non vrais. Or on retrouve ici le thème de la totalité. En effet, pour Hegel, le corps est malade lorsqu'il est scindé, c'est-à-dire lorsque le principe unitaire ne parvient pas à gouverner les organes particuliers, ce qui a pour conséquence que certains d'entre eux se font valoir aux dépens des autres. De la même manière, une mauvaise action obéit non pas au principe du bien commun mais à un intérêt égoïste. Par conséquent, lorsque Hegel déclare que le vrai existe seulement en tant que totalité, il s'agit là d'une proposition qui vaut de manière générale et non pas spécifiquement pour la pensée, ni a fortiori pour la

philosophie. Le caractère totalisant de cette dernière n'est donc qu'une application particulière d'un principe général : de même que le corps est vrai – en bonne santé – lorsqu'il est constitué en totalité, la philosophie est vraie – intellectuellement pertinente – lorsqu'elle est constituée en totalité. Son caractère systématique se déduit d'une exigence formelle partagée par l'ensemble des moments du réel. Quand bien même le monde ne serait pas de part en part constitué en totalité au sens emphatique du terme – et nous avons déjà vu que, de fait, il n'est pas tel – le discours philosophique doit être totalisant pour être véritable. La forme systématique du discours philosophique ne mime pas une éventuelle organisation rationnelle du réel mais relève d'un réquisit interne.

Dès lors, lire Hegel suppose de prendre la systématicité au sérieux. Bien entendu, il n'est pas interdit de chercher dans les textes des convictions implicites, non thématisées et non discutées, qui pourtant seraient déterminantes. Mais on ne peut s'en contenter, à moins de renoncer à comprendre ce que Hegel a explicitement cherché à dire. Sa philosophie définit une règle immanente d'organisation, et c'est à partir de celle-ci seulement qu'on accède à l'intelligence du texte. C'est Bernard Bourgeois qui a mis ce point en évidence de la manière la plus ferme. Un énoncé hégélien ne s'apprécie qu'en situation, c'est-à-dire à partir de sa place dans le développement systématique. En presque tout texte, le lecteur observe le retour incessant des mêmes qualificatifs : « universel », « immédiat », « infini »... ou des mêmes notions : « concept », « naturalité », « phénomène »... Ces termes ne sont pas univoques car ils tirent leur signification de leur lieu d'appartenance dans le dispositif philosophique. La pensée de Hegel, apparemment chaotique et se répétant sans cesse, est en réalité d'une grande rigueur. Cependant sa rigueur est structurale, au sens où les moments se définissent par leur distinctions réciproques. Ainsi la notion d'universalité n'a pas le même sens selon que l'on considère, par exemple, la logique en son universalité, l'éthique en son universalité ou la religion en son universalité : elle n'est pas une catégorie projetée de l'extérieur sur une réalité présupposée, mais elle nomme la manière dont cette réalité se développe en elle-même. Cependant il y a plus : en chacun de ces cycles, elle désigne tantôt l'universalité immédiate, c'est-à-dire l'indétermination, l'universalité réflexive, c'est-à-dire la généralité relative dont la validité est bornée, ou encore l'universalité

spéculative, c'est-à-dire la totalité. Toute notion, à l'intérieur d'un même cycle, présente trois degrés possibles: elle peut être unilatéralement subjective, ou unilatéralement objective, ou enfin absolue, c'est-à-dire unitairement subjective et objective. Pour résumer, deux aspects interviennent dans la définition du sens d'une notion structurale: son cycle d'appartenance et son rang dans ce cycle. Il faut convenir que Hegel utilise souvent les notions sans prendre la peine d'établir leur sens spécifique. Cependant celui-ci est fourni par le lieu systématique de l'analyse, et l'on ne peut accuser l'auteur de l'*Encyclopédie* d'avoir une pensée flottante. Pour prendre un autre exemple, la notion d'effectivité n'est pas examinée une fois pour toutes dans le chapitre sur l'effectivité dans la Doctrine de l'essence. Car l'effectivité *dans* l'essence n'est que l'effectivité *de* l'essence. Il en va pareillement pour la notion de naturalité de l'esprit: si celle-ci désigne formellement l'esprit en tant qu'il est donné à lui-même, son contenu ne cesse de se modifier en fonction du niveau du développement de l'esprit. C'est pourquoi, plus généralement, nul texte hégélien n'est d'une interprétation aisée. Car l'analyse qu'il propose doit être replacée dans son contexte, c'est-à-dire dans la pluralité de ses cycles systématiques d'appartenance et dans le jeu des oppositions qui les définissent. Un moment ne peut être compris qu'à partir des rapports qu'il entretient avec les autres moments, il se définit en s'opposant à l'univers systématique tout entier.

La critique des pensées non systématiques

C'est dans ce cadre que l'on peut comprendre la critique adressée par Hegel aux philosophies non systématiques. Cette critique vise deux types symétriques de conceptions: la pensée intuitive, qui ignore la différence, et la pensée d'entendement, qui ignore l'unité. *a)* En premier lieu, la dénonciation de la pensée intuitive reproche à celle-ci de dissoudre la distinction dans une totalité fusionnelle. Schelling, par exemple dans l'*Exposition de mon système de la philosophie* (1801) avait défini le principe absolu des choses comme l'unité pure, comme le Tout-Un (*All-Ein*) en qui n'existe encore aucune différenciation, puisqu'il est antérieur à toute distinction et à toute détermination. Il n'y aurait alors ni sujet ni objet, Schelling renvoyant dos à dos Spinoza et Fichte. De l'absolu, consi-

dérait-il, on ne peut affirmer qu'une chose : l'identité avec soi, la position de soi par soi, la connaissance immédiate de soi, bref « l'identité de l'identité ». On connaît les formules utilisées par Hegel pour dénoncer cette conception : « Opposer ce savoir un, que, dans l'absolu, tout est pareil, à la connaissance différenciante et accomplie, ou qui recherche et requiert un accomplissement, ou encore donner son absolu pour la nuit dans laquelle, comme l'on a coutume de dire, toutes les vaches sont noires, c'est là la naïveté du vide de connaissance. »[11] Le savoir qui se contente de l'indifférencié en reste à l'indéterminé et n'est donc pas une connaissance véritable.

Hegel critique un autre aspect de l'argumentation développée en faveur du savoir non systématique, à savoir la conviction que l'on pourrait avoir directement accès au vrai. On peut ici encore penser à la théorie schellingienne du savoir, telle qu'elle est par exemple développée dans l'essai *Sur le vrai concept de la philosophie de la nature* et selon laquelle l'intuition intellectuelle serait la condition d'une saisie adéquate de la nature[12]. On peut également penser à la science gœthéenne[13]. Celle-ci est certes constamment invoquée par Hegel lorsqu'il s'agit de ferrailler contre l'entendement séparateur. Toutefois l'éloge répété de Gœthe est ambivalent. Celui-ci possède, aux yeux du philosophe, un grand « sens de la nature »[14], c'est-à-dire une sorte de génialité : mais il ne s'agit là, précisément, que d'un sens et non pas d'un savoir rationnel. Pour Hegel en effet, la connaissance authentique de l'absolu ne relève pas du sentiment ni de l'intuition intellectuelle, mais bien de la discursivité rationnelle. La raison, chez lui, est entendue en un sens opposé au sens jacobien : il ne s'agit pas d'une faculté de saisie originaire du vrai mais d'une activité d'organisation des connaissances données, qui tend à mettre en évidence la nécessité intérieure de chacune d'entre elles. Le vrai ne se révèle pas dans une donation miraculeuse de lui-même, mais on l'atteint seulement en critiquant méthodiquement le non-vrai. Contre le sentiment et l'intuition, Hegel promeut le *logos* entendu comme activité d'auto-présentation de l'intelligible par récusation de l'inintelligible[15]. C'est d'un tel rapport avec l'opposé de soi-même que l'intuition est incapable, et c'est pourquoi elle ne peut donner accès à la vérité au sens emphatique du terme. On connaît la critique hégélienne de « l'enthousiasme qui commence immédiatement, comme en tirant un coup de pistolet, avec le savoir absolu, et qui en a déjà

fini avec d'autres points de vue pour autant qu'il déclare n'en tenir aucun compte »[16]. En définitive, le savoir immédiat est condamné parce qu'il est incapable de se faire surgir lui-même de la fausseté. Prétendant faire l'économie de la finitude, il renonce en réalité à l'infinité.

b) En second lieu, la critique hégélienne prend pour cible la pensée qui se refuse non plus à la différenciation mais à l'unification. Il s'agit de la pensée d'entendement, comprise comme pensée séparatrice : « La pensée en tant qu'entendement s'en tient à la déterminité fixe et à son caractère différentiel (*Unterschiedenheit*) par rapport à d'autres ; un tel abstrait borné vaut pour elle comme subsistant et étant pour lui-même. »[17] Selon l'entendement, le vrai est statique et consiste en une série de propositions indépendantes juxtaposées. Le savoir d'entendement n'est donc pas constitué d'une vérité qui se déploierait de manière à la fois différenciée et continûment unitaire, mais d'une suite de propositions partielles. Par là-même, il est aveugle à la nature véritable de l'objet : « Le chimiste introduit un morceau de viande dans sa cornue, le martyrise de multiples façons, et dit alors avoir trouvé qu'il est composé d'oxygène, d'azote, d'hydrogène, etc. Mais ces matières abstraites ne sont plus alors de la viande. De même en va-t-il quand le psychologue empirique décompose une action selon les divers côtés qu'elle offre à l'examen, et ensuite maintient ferme ceux-ci en leur séparation. L'objet traité analytiquement est en l'occurrence considéré en quelque sorte comme un oignon auquel on enlève une peau après l'autre. »[18] Pour Hegel, le vrai est différencié, mais la différence n'est jamais le dernier mot du processus. Elle se résout nécessairement dans l'unité, ce qu'ignore précisément la pensée d'entendement.

Comme préfiguration de la critique de la fixité de l'entendement, on peut penser à la réflexion aristotélicienne sur la possibilité du changement. Contre les Mégariques qui prétendent qu'« aucun étant ne naît ni ne périt, du fait que nécessairement ce qui advient soit à partir de l'étant soit à partir du non-étant, et que dans les deux cas c'est impossible »[19], Aristote propose, pour penser le changement, la distinction de l'essentiel et de l'accidentel, puis celle de la puissance et de l'acte. De manière analogue, contre l'entendement qui affirme que tout reste égal à soi-même, Hegel propose, pour penser l'unité des différences, le thème de la processualité dialectique, une processualité qu'appréhende seule la spéculation.

La mathématique constitue un cas typique de pensée d'entendement, puisque les démonstrations mathématiques consistent à chaque fois en une série de propositions que ne relie que la pensée du mathématicien et non pas l'activité de la chose même. Le plus grand reproche adressé au raisonnement mathématique est alors celui de n'être pas autonome. Par exemple, le triangle ne met pas de lui-même en évidence le fait que la somme de ses angles est égale à deux droits : seul le mathématicien, par une série de constructions dont il tire l'idée de sa seule intelligence, peut amener ce résultat au jour : « Le mouvement de la preuve mathématique n'appartient pas à ce qu'est l'objet, mais il est une opération extérieure à la Chose. »[20] Le développement des énoncés mathématiques ne répond pas à une nécessité intérieure : « En ce qui concerne l'acte de connaître, on ne discerne pas, pour commencer, la nécessité de la construction. Elle ne procède pas du concept du théorème, mais elle est imposée, et l'on a à obéir aveuglement à cette prescription de tirer précisément ces lignes, telles qu'on pourrait en tirer une infinité d'autres, sans rien savoir d'autre si ce n'est qu'on a bien confiance que cela sera approprié à la fin, qui est la conduite de la preuve. »[21] Par ailleurs, la mathématique a le tort de ne promouvoir ni véritable unité, ni véritable différence. L'égalité mathématique est posée entre des termes qui restent mutuellement indifférents. Par exemple, l'équation $x = _t_$, quoique incontestablement valide dans le cas des mobiles en chute libre, ne traduit pas un rapport causal ou un rapport d'accomplissement de soi, mais seulement, dit Hegel, une relation d'égalité quantitative. Enfin, la mathématique est incapable de renoncer à elle-même, pour se faire réalité non mathématique, à la différence de l'Idée, qui est capable de s'aliéner. D'où cette affirmation de la préface de la *Phénoménologie :* « Le savoir [mathématique] se déroule selon la ligne de l'égalité. Car ce qui est mort, parce qu'il ne se meut pas lui-même, ne parvient pas à des différences de l'essence, pas à l'opposition ou inégalité essentielle. »[22] La mathématique permet sans doute de rendre compte des effets de la mécanique, mais elle intervient alors de l'extérieur, car ce n'est pas la sphère mathématique elle-même qui se produit comme sphère mécanique. Hegel ne conteste pas la pertinence de la démonstration mathématique mais il considère qu'elle ne représente qu'un des premiers degrés de l'échelle de la rationalité[23]. C'est pourquoi la vertu traditionnellement reconnue, dans la philosophie moderne, à la mathématique comme

principe et modèle du raisonnement valide, est transférée par Hegel à la systématicité. Les critiques de la mathématique, développées notamment dans la préface de la *Phénoménologie,* sont à comprendre dans ce contexte, puisque la mathématique constitue la norme concurrente qu'il est tactiquement utile de discréditer pour promouvoir la systématicité.

La critique de la connaissance immédiate et de la connaissance d'entendement signifie-t-elle cependant que la philosophie se désintéresserait des objets immédiats ou scindés, ou encore que Hegel nierait la réalité de tels objets ? Nullement. Elle signifie simplement que la philosophie pense ces objets en les élevant à une forme qui n'est plus ni immédiate ni scindée, mais médiatisée et unitaire. Et ceci en les intégrant dans le système qu'elle est elle-même.

On pourrait néanmoins faire l'objection suivante à la philosophie systématique : elle ne serait qu'un type de philosophie parmi d'autres, si bien qu'il n'y aurait pas lieu de lui faire plus confiance qu'à une philosophie de type intuitif ou relevant de l'entendement. La réponse de Hegel consiste alors à montrer, en premier lieu, que la philosophie fausse, quelle que soit par ailleurs la cause de sa déficience, n'est pas démentie de l'extérieur par la philosophie vraie, mais se désavoue spontanément. S'agissant par exemple du spinozisme : « L'unique réfutation du spinozisme ne peut consister par conséquent que dans le fait que son point de vue se trouve d'abord reconnu comme essentiel et nécessaire, mais que deuxièmement ce point de vue soit élevé à partir de lui-même au [moment] plus élevé [c'est-à-dire, si l'on veut, au malebranchisme]. »[24] Ce n'est pas le hégélianisme qui récuse le spinozisme, mais c'est l'histoire de la philosophie qui, en son mouvement immanent, a renoncé au spinozisme et est passé à une doctrine de validité supérieure. Et c'est encore moins Hegel comme penseur singulier qui condamne le spinozisme, puisque c'est l'esprit philosophant, comme tel et en son devenir historique, qui met en évidence ses limites.

En second lieu, Hegel affirme que la philosophie vraie contient à son tour les philosophies fausses, au sens où elle-même pense la nécessité de chacune d'entre elles : « Par système de philosophie on n'entend faussement qu'une philosophie ayant un principe déterminé, différent d'autres ; c'est au contraire le principe d'une philosophie vraie que de contenir en soi tous les principes particuliers. »[25] Il s'agit ici du mode fondamental

de réfutation hégélienne : la chose est récusée par ce qui l'intègre. On ne peut, aux dires de Hegel, mettre sur un même plan spinozisme et hégélianisme, puisque le premier est pensé par le dernier. Cependant, une telle intégration ne signifie pas simplement qu'une place est ménagée au spinozisme dans la philosophie hégélienne, mais qu'il est intégré comme moment idéalisé, c'est-à-dire inscrit dans une série organisée. Ainsi, il est présenté comme négation d'une philosophie plus abstraite (en l'occurrence le cartésianisme) et comme préfiguration insatisfaisante d'une philosophie plus concrète (en l'occurrence le malebranchisme). La philosophie hégélienne pense ces doctrines en leur assignant une fonction dans l'histoire de la philosophie. Ainsi, affirme Hegel, si la philosophie de Spinoza affirme à juste titre l'unité de Dieu et du monde, elle ignore toutefois la subjectivité de Dieu et la substantialité autonome du monde[26]. Le système hégélien ne se borne donc pas à passer en revue les doctrines, mais il en montre à chaque fois la portée et les limites, sur un mode aussi bien génétique que critique. Son caractère systématique signifie qu'il se fait fort d'intégrer tout concept véritable et, dans le même élan, de le récuser. Certains textes de Hegel mettent l'accent sur la réfutation, d'autres au contraire sur la validité du moment considéré. Mais, en droit, les deux points sont toujours corrélatifs. Car la spéculation consiste indissociablement à montrer la pertinence et la carence d'un moment quelconque, elle « montre ainsi, d'un côté, la borne, le négatif des principes, mais, d'un autre, ce qui est également affirmatif, si bien qu'elle fait droit aux principes. Le fait de montrer le négatif est bien plus facile que de faire ressortir le positif ; apprécier, honorer est plus difficile que dénigrer. [...] – Si quelque chose n'avait en soi rien de véritable, alors il n'aurait pas pu exister véritablement. »[27]

On dit parfois que la spéculation s'oppose aux exigences de la raison logique commune. Le discours philosophique prétendrait valider des énoncés habituellement considérés comme inacceptables car contradictoires. Par exemple, aux yeux de Hegel, l'être en tant que tel équivaudrait au néant, la nature serait spirituelle, il y aurait une bonté du mal, le savoir absolu ne serait pas absolu, etc. « *Spéculatif* » *serait ainsi, d'une* certaine manière, synonyme d'« inconséquent », voire d'« extravaguant ». En réalité s'il était tel, le hégélianisme séduirait peut-être par son exotisme, mais se révélerait tout aussi vite lassant. Surtout, une telle

exégèse fait l'impasse sur deux points. *a)* En premier lieu, elle confond l'entendement, que nie la spéculation, et le sens commun. Or l'entendement, au sens précis du terme, ne désigne pas la pensée commune mais une pensée artificielle, qui fait violence aux phénomènes en absolutisant le moment de la différence. Hegel insiste au contraire sur la proximité de la « saine raison universelle » et de la raison philosophique. Cette dernière n'est pas autre chose que le bon sens élevé à sa destination véritable : « Il est intéressant que les lois de la logique soient admises par la saine raison universelle. Le combat de la philosophie ne l'oppose pas à la raison. Il l'oppose à l'entendement, à la métaphysique, qui n'est plus pensée naïve mais est devenue pensée intellectuelle et s'est fixée en cet état. »[28] À propos de la nature par exemple : « On pourrait en appeler, chez l'homme, au sens de la nature non prévenu, pour exposer l'insuffisance de cette manière [réflexive] de considérer la nature. »[29] *b)* En second lieu, la spéculation ne consiste pas à identifier purement et simplement les termes contradictoires mais à montrer qu'il y a un troisième terme qui assure leur unité. La *réalité* de la contradiction n'est pas niée. En revanche, la spéculation établit qu'un troisième terme est capable de réunir *idéellement*, c'est-à-dire par *Aufhebung*, les termes contradictoires. Par exemple, s'il y a une différence irréductible entre l'être pur et le néant pur, toutefois le devenir, comme naissance et disparition, associe en lui-même l'être et le néant. De même, si la nature est strictement non spirituelle car scindée, en revanche l'esprit pense la nature comme un tout. Ou encore, si le mal consiste dans le déchirement, le bien vainc le mal en réalisant l'unité de termes originairement dissociés. Et la philosophie, comme savoir absolu, pense souverainement l'expérience donnée. Le hégélianisme n'ignore pas le principe de contradiction, en revanche, il établit que les termes réellement opposés peuvent être idéellement réunis. La réunion ne consiste pas dans l'identité simple de A et de non-A. Elle est un troisième terme, qui s'affirme comme unitaire en réduisant les termes opposés au rang d'un simple matériau. Hegel n'est pas un penseur paradoxal, sa philosophie n'a rien de ludique, elle se signale bien plutôt par sa sobriété.

L'ordre du discours philosophique

L'ordre encyclopédique est-il génétique ou va-t-il, à l'inverse, des effets aux causes ? On a pu développer l'interprétation selon laquelle,

pour Hegel, l'ordre véritable du réel serait opposé à l'ordre de l'*Encyclopédie* – lequel ne serait donc pas un ordre d'engendrement mais un ordre d'exposition. Le réel dans son ensemble serait ontologiquement suspendu à la philosophie – voire à la philosophie de Hegel – et l'authentique processus de production des moments conduirait de la *philosophie*, dans l'esprit absolu, à l'*être*, dans la *Science de la logique*. Telle est la thèse de Bernard Bourgeois : « L'*Encyclopédie des sciences philosophiques* pose ainsi l'esprit absolu en tant que savoir absolu de l'absolu, comme le fondement de tout l'édifice de l'être, si bien que la *condition de possibilité réelle* de l'être (début du processus encyclopédique), c'est la philosophie spéculative ou l'*Encyclopédie* elle-même (contenu de la détermination ultime de l'*Encyclopédie*). De la sorte, la *progression apparente*, extérieure, du contenu encyclopédique est celle de la *régression réelle*, intérieure, vers le fondement de ce contenu. »[30] Dégager, à propos d'un texte philosophique, une signification authentique qui serait directement opposée à son sens explicite, et réduire ce dernier à une simple apparence, est toujours délicat. Certes, on ne peut qu'acquiescer à l'idée selon laquelle, pour Hegel, le terme du processus est un fondement. Mais la question est de savoir si ce fondement peut être assimilé à une *condition de possibilité réelle*, et si, dès lors, l'ordre du texte hégélien n'est qu'un ordre *apparent* de progression. Assurément, de multiples textes mettent en relief l'idée d'un fondement de l'inférieur dans le supérieur. Toutefois, ce rapport de fondation est-il alors une origine ontologique ou bien – et telle est notre hypothèse – une *Aufhebung*, au sens où le supérieur opérerait la prise en charge théorique et pratique de l'inférieur ? Considérons l'exemple du rapport de la religion et de la philosophie, deux moments qui se succèdent dans l'ordre d'écriture de l'*Encyclopédie*. Aux dires des § 572 et 573, la première n'est pas *engendrée* mais *connue* par la seconde : « Ce savoir est, par là, le concept connu par la pensée (*der denkend erkannte Begriff*) de l'art et de la religion. [...] La philosophie se détermine de façon à être une connaissance (*Erkennen*) de la nécessité de la représentation absolue. »[31] C'est à ce titre seul que la philosophie constitue le fondement de la religion : non pas comme origine ontologique, comme *provenance réelle*, mais comme appréhension rationnelle de ce qui la précède, comme *prise en charge idéelle*. Il en va ainsi, de proche en proche, de tous les moments : ceux-ci se rapportent les uns aux autres sur

le mode de l'élévation à l'unité idéelle et non sur celui de la condition de possibilité réelle[32]. Et la philosophie, comme sphère terminale de l'*Encyclopédie*, peut être le moment le plus vrai du système sans être pour autant la source des moments antérieurs. Comme le Dieu d'Aristote, évoqué à travers la citation du livre Λ de la *Métaphysique* qui clôt l'*Encyclopédie*, le moment suprême, pour Hegel, est libre et rationnel mais non pas l'origine du monde. Il est le but final des étants – chez Hegel : le terme du développement systématique de l'Idée – mais non leur cause efficiente, et encore moins leur cause créatrice. Les derniers mots de l'introduction des *Leçons sur la philosophie de l'histoire* de 1822/23 sont révélateurs : « La réconciliation [...] est alors *dans le savoir et la pensée*. Ici, la réalité effective est bouleversée et reconstruite. »[33] Le terme final est un bouleversement, cependant il ne consiste pas à produire ce qui le précède mais à le penser. On voit ici en quel sens Hegel rompt avec la métaphysique médiévale et moderne, qui considère que l'étant suprême – Dieu – est la cause du monde. Aux yeux de Hegel, le moment suprême, comme philosophie, est non pas l'origine de ce qui lui est subordonné mais l'acte qui métamorphose l'être toujours déjà donné en en produisant la pensée. C'est d'ailleurs pourquoi l'analyse de Heidegger selon laquelle le hégélianisme serait le point culminant de l'onto-théologie est contestable : car le *summum*, dans l'*Encyclopédie*, n'est pas un étant mais une activité d'idéalisation de l'étant [34].

L'ordre de la philosophie est-il alors analytique, au sens où il serait essentiellement un ordre de découverte qui irait des effets aux principes, ou synthétique, au sens où il présenterait l'engendrement nécessaire de la chose même, allant ainsi des principes aux effets[35] ? La méthode analytique est notamment définie en ces termes par l'*Encyclopédie* : « La connaissance est [...] analytique [quand] l'objet a pour elle la figure de la singularisation et l'activité de la connaissance analytique vise à ramener le singulier situé devant elle à un universel. »[36] On voit ici que l'analyse est interprétée par Hegel à partir du modèle de la science empirique, qui part du donné singulier de l'expérience et s'élève aux énoncés scientifiques par généralisation. La méthode synthétique est en revanche ainsi définie : « Le mouvement de la méthode synthétique est l'inverse [de celui] de la méthode analytique. Tandis que celle-ci, partant du singulier, progresse en direction de l'universel, dans celle-là, au contraire, l'universel [...] forme

le point de départ d'où, moyennant la particularisation [...], on progresse en direction du singulier [...]. La méthode synthétique se montre en cela comme le développement des moments du concept à même l'objet. »[37] La méthode synthétique est comprise comme l'examen de la genèse de la chose même, initialement indéterminée, puis spécifiée, et enfin constituée en totalité par l'unification de ses différences.

On est tenté, au premier abord, d'affirmer que la philosophie, chez Hegel, ne peut être que synthétique, dans la mesure où elle nous fait assister au devenir réel de l'Idée auto-productrice : « La pensée philosophique est *synthétique* et se montre comme l'activité du concept lui-même. »[38] Toutefois, Hegel ajoute aussitôt que l'ordre encyclopédique est également analytique : « La pensée philosophique procède *analytiquement* dans la mesure où elle ne fait qu'accueillir son objet, l'Idée, la laisse faire et ne fait qu'assister en spectatrice à son mouvement et développement. La démarche philosophique est dans cette mesure totalement passive. »[39] Comment entendre cette affirmation surprenante, et comment articuler cette dernière caractérisation de la méthode analytique avec celle qui précède ? En premier lieu, la philosophie est analytique au sens où son parcours, qui considère le développement réel de l'objet, va du plus superficiel au plus fondamental. Le développement systématique conduit à l'auto-fondation. Le moment qui constitue le point de départ n'est qu'immédiat, donc éphémère, tandis que celui qui constitue le point d'arrivée est auto-fondé, donc concrètement universel. Le point de départ est simplement local, alors que le point d'arrivé est total. Comme dans la méthode analytique, le devenir encyclopédique fait donc passer de l'accidentel au substantiel, à ceci près – et telle est l'originalité de la philosophie hégélienne – que ce passage n'exprime pas le mouvement *subjectif* de la connaissance mais le devenir *objectif* de la chose même. En second lieu, le développement systématique de l'objet est en même temps révélation de soi. En s'engendrant réellement, l'Idée accède à la connaissance de soi : la chose même consiste en effet non seulement à se produire mais également à se dire et à se connaître elle-même. En définitive, la philosophie est à la fois synthétique et analytique parce que le développement de la chose est indissociablement un processus d'auto-engendrement et un processus d'auto-découverte. Disons les choses autrement, en considérant le cas particulier de l'esprit et en opposant ici Kant et Hegel. Dans la *Critique de*

la raison pure, on *démontre*, à partir des jugements de la mathématique, que le sujet transcendantal dispose de l'espace et du temps comme formes a priori de l'intuition. On *démontre* également, à partir des jugements de la physique, que le sujet transcendantal dispose, entre autres, de la causalité comme catégorie a priori de l'entendement. Chez Hegel en revanche, on *assiste* à l'*engendrement* par l'esprit, et à partir du donné extérieur, de son contenu. Or cet engendrement constitue en même temps une fondation de soi-même. On peut donc dire que la connaissance philosophique, connaissance d'une genèse qui est aussi une auto-fondation, est à la fois analytique et synthétique.

La philosophie face à l'art et à la religion

Le savoir philosophique peut être dit absolu au sens où il dépasse, d'un côté, la validité simplement individuelle de l'esprit subjectif, et, de l'autre, la validité simplement substantielle de l'esprit objectif. En effet, ce que sait l'esprit subjectif n'est vrai que pour lui-même, et celui-ci ne dispose que d'un savoir intérieur. Par ailleurs, si les normes en vigueur dans l'esprit objectif ont une teneur véritable et valent pour une pluralité de sujets – bref si elles sont publiques et consacrées par la collectivité – elles ne sont en revanche pas posées par les individus de manière entièrement autonome. Car elles dépendent inévitablement d'une altérité : par exemple, dans l'État, du pouvoir politique distinct des citoyens. À l'opposé, l'esprit absolu, et notamment la philosophie comme savoir conceptuel, à la fois est entièrement engendré par le soi et présente un contenu objectif. Il s'agit d'une œuvre dont le sujet est l'auteur. Bref, le savoir de l'esprit absolu est vrai en et pour soi.

La philosophie est-elle alors le seul moyen d'accès à la vérité ? La religion est un concurrent traditionnel de la philosophie, et, avec l'art, un nouveau prétendant apparaît à l'époque romantique. Pour saisir la portée du savoir philosophique, il est donc utile de le situer par rapport à ces deux moments de l'esprit absolu, qui sont deux concurrents possibles.

L'art, idéalisation seulement intuitive

Quel est l'objet de l'art et dans quelle mesure l'art manifeste-t-il la vérité ? Considérons cette analyse : « Les petits mendiants de Murillo (à

la Galerie centrale de Munich) sont eux aussi remarquables. Pris extérieurement, l'objet est là aussi emprunté à la nature ordinaire : la mère épouille un petit garçon, tandis qu'il mâchonne tranquillement son bout de pain ; sur un tableau analogue, deux autres gamins, pauvres et vêtus de haillons, mangent des melons et des raisins. Mais, au travers de cette pauvreté et de cette demi-nudité, rayonne justement, au-dedans et au-dehors, la plus complète insouciance, une nonchalance à faire pâlir d'envie un derviche, née du plein sentiment de leur santé et de leur joie de vivre. »[40] Le tableau évoqué relève de l'esprit absolu dans la mesure où les individus, ici, ne sont en aucune manière bornés par le monde extérieur. Le tableau révèle, au contraire, un esprit qui est parfaitement chez soi dans le monde : d'où sa gaieté souveraine. L'art est la mise en évidence de la liberté d'un esprit qui transcende toute limite en faisant de celle-ci le matériau de son auto-affirmation. C'est en ce sens qu'il est universel : sa figure – ici les petits mendiants et leur environnement – constitue une totalité. Cependant cette totalisation peut-elle être le fait de mendiants « réels » ? Précisément pas, car, dans la réalité extérieure, les mendiants sont en proie au manque et à l'insatisfaction. L'art opère l'idéalisation de son objet, son *Aufhebung*. Il ne présente pas un être seulement singulier mais l'esprit comme tel, qui fonde toute singularité. Et c'est précisément parce que son contenu est élevé au fondamental qu'il peut être entièrement chez soi dans le monde.

On a ici la différence entre, d'un côté, l'esprit absolu, et, de l'autre, l'esprit subjectif et objectif. L'esprit subjectif est borné à son intériorité. Par exemple, il s'agit de tel ou tel individu considéré dans son rapport propre, donc contingent, à lui-même et au monde. L'esprit objectif est quant à lui substantiellement inscrit dans le monde. Cependant il n'existe que sous la forme d'unités partielles : par exemple telle ou telle propriété ou tel ou tel État. L'esprit absolu, en revanche, se présente comme un monde substantiel qui est de part en part spiritualisé. En un mot, dans le cycle de l'esprit, il s'agit de l'identification de la substance et du sujet. Cependant l'esprit absolu n'est pas une entité métaphysique intimidante, il n'est pas un concept d'ordre cosmique, dont la thématisation trahirait l'*hubris* de Hegel, mais simplement un savoir qui ne laisse rien en dehors de lui-même. Certes, il est toujours particularisé, par exemple, sous les traits des mendiants de Murillo. Toutefois, ceux-ci sont joyeux en tant que spirituels et non pas en tant que mendiants, ou en tant qu'ils auraient un

naturel jovial ou que les hasards de l'existence leur seraient favorables. C'est l'esprit comme tel qui s'exprime dans leur particularité contingente, élevant celle-ci à la nécessité. La figure de l'art est nécessaire au sens où elle se présente comme entièrement déterminée par l'esprit.

De même, on verra que la religion présente le rapport de l'humain et du divin *comme tels* – et s'il arrive que les dieux soient particularisés, comme dans les mythologies grecque ou romaine, alors la religion a pour objet le système des dieux, si bien que sa dimension totalisante est maintenue. De même encore, la philosophie n'est pas une pensée qui serait propre à tel ou tel individu, ni à tel ou tel peuple, mais une pensée autofondée, donc accessible à chacun. Certes, dit Hegel, l'art hindou nous semble « grotesque », nous ne ployons plus le genou devant la statuaire des Anciens, et la philosophie du Moyen Age appartient au passé de la pensée. Pourtant, les œuvres de l'esprit absolu restent essentiellement disponibles et leur sens accessible. Si l'on considère l'esprit objectif en revanche, la répartition actuelle de la propriété en telle contrée éloignée nous est absolument étrangère, et une constitution du passé est pour nous définitivement caduque. On peut faire une remarque analogue à propos de l'esprit subjectif : les hommes du passé ou du lointain échappent à notre expérience. À l'opposé, si l'esprit absolu est soumis au travail du négatif, néanmoins, il demeure présent à soi-même dans l'espace et le temps.

Pour revenir à l'art, même s'il est idéalisant, il est plus vrai que le réel, au sens où la totalité est plus vraie que la scission. On comprend pourquoi Hegel s'élève contre la théorie de l'imitation : car l'œuvre d'art, loin de reproduire servilement la nature ou l'esprit fini, innove spectaculairement en produisant une universalité qui ne se trouve pas dans les originaux. Considérons encore ce passage : « On peut voir à Paris le portrait d'un jeune garçon peint par Raphaël : la tête, inoccupée, s'appuie sur le bras et regarde dans les libres espaces lointains avec un tel ravissement fait d'insouciante satisfaction qu'on ne peut se lasser de contempler cette image de joyeuse santé spirituelle. »[41] Nul jeune homme en chair et en os ne peut contempler l'univers avec l'assurance du jeune homme de Raphaël, car un esprit subjectif est borné et se sait tel. L'art invente un sens inédit, à l'instar de la religion et de la philosophie. Il n'est pas l'organe de révélation d'une vérité toujours déjà disponible, mais l'activité d'invention du sens vrai[42].

Cependant, cette vérité n'est exprimée par l'art que de manière sensible et à l'aide d'un motif singulier et contingent, par exemple au moyen de la figure des petits mendiants. Corrélativement, l'art ne s'adresse qu'à des spectateurs singuliers : ce n'est pas le groupe, ni encore moins l'humanité en général qui jouit de l'œuvre, mais l'individu qui se trouve par hasard, ici et maintenant, face elle. Par ailleurs, la liberté de l'esprit apparaît alors comme un simple fait, puisque l'œuvre n'exhibe aucune explication ni aucune justification de ce qu'elle manifeste. C'est pourquoi les jeunes mendiants, en l'occurrence, n'ont que la *certitude* de leur liberté, et non pas une connaissance véritable de celle-ci. D'ailleurs, tout comme le contenu de l'œuvre est infondé, l'existence de celle-ci est sans explication : selon les *Cours d'esthétique*, l'inspiration (*Begeisterung*) de l'artiste est, pour lui, « le fait d'être entièrement empli de la chose en question »[43]. Le génie artistique s'éprouve et se constate mais l'artiste génial ne peut expliquer ni justifier ce qu'il fait. Plus encore, l'œuvre d'art est formelle au sens où elle n'investit pas l'épaisseur du réel. Alors que, dans la religion et la philosophie, l'esprit pénètre la profondeur de la subjectivité humaine, l'art consiste en une série d'œuvres qui ne font qu'orner le monde. Il y a donc lieu de lui reprocher son caractère superficiel[44].

L'hétéronomie de la religion

On peut faire une analyse équivalente de la religion et montrer en quoi elle représente un moment d'une dignité incontestable et reste néanmoins déficiente[45]. La religion est la croyance en l'unité du divin et de l'humain et le culte qui célèbre cette unité. Par là-même, elle est l'élévation de l'esprit fini à l'infinité. Si l'on considère par exemple la religion chrétienne : « 'Dieu lui-même est mort' est-il dit dans un chant luthérien ; par là se trouve exprimée la conscience que l'humain, le fini, le fragile, la faiblesse, le négatif sont eux-mêmes un moment divin, que cela est en Dieu même, que la finitude, le négatif, l'être-autre ne sont pas en dehors de Dieu et, en tant qu'être-autre, n'empêchent pas l'unité avec Dieu. »[46] Il est remarquable, cependant, que ce soit la religion, et non pas Dieu lui-même, qui se trouve mise en avant dans l'esprit absolu. Ce n'est pas Dieu qui est la réalité princeps – un Dieu dont la religion ne serait qu'un reflet subalterne – mais c'est au contraire la religion, c'est-à-dire le savoir du

divin, qui importe véritablement. Car, par elle, l'esprit accède, quoique sur un mode représentatif, à l'infinité.

En d'autres termes, le divin existe, mais comme une croyance ou comme un objet de croyance. La religion n'est rien d'autre que la manière dont l'esprit accède effectivement à la puissance infinie en se représentant son accord avec le fini. Il se le représente alors de manière à chaque fois particulière, comme telle ou telle puissance divine réconciliée avec tel ou tel peuple. Quel est le statut du Dieu de la religion ? Certes, il n'est pas un artefact arbitraire de l'esprit subjectif puisqu'il a, comme objet de la religion, une existence substantielle. Mais il n'existe, précisément, que comme objet de la religion. Si l'esprit existe indépendamment de la religion, c'est en celle-ci qu'il s'élève à la divinité. On peut faire une analogie avec l'objet de l'œuvre d'art. Celle-ci ne doit pas être considérée comme un produit simplement arbitraire, puisqu'il relève d'une nécessité proprement artistique. En même temps, l'objet de l'art n'est rien en dehors de l'œuvre, il est produit par elle. Aux yeux de Hegel, l'œuvre est la représentation belle d'un objet qu'elle engendre elle-même en idéalisant le monde présupposé. Il y a assurément un dehors de l'œuvre d'art : mais celui-ci n'est élevé à la beauté que par l'art. Pareillement, le Dieu de la religion existe, il est vivant : néanmoins, il n'est rien en dehors de la croyance religieuse. Et l'idée traditionnelle selon laquelle la grandeur de Dieu se manifesterait dans le caractère insondable de son agir n'a aucun sens pour Hegel. En quelque sorte, au Dieu caché de Pascal s'oppose le Dieu « non jaloux » de Hegel invoquant les Anciens. Il n'y a pas de divin en dehors de la religion, car seule est véritablement divine la représentation religieuse de la réconciliation. C'est ainsi, par exemple, que « le peuple athénien qui formait un cortège pour la fête de Pallas était la présence d'Athéna »[47]. Le culte, comme la croyance, est divin.

Le degré propre de la religion dans le progrès systématique la place entre l'art (seulement formel) et la philosophie (objective et autofondée). La divinité du bouddhisme existe, mais, par exemple, comme l'idée, associée au dalaï lama actuellement régnant, d'une puissance magique exercée sur la nature[48] ; les dieux grecs existent, mais comme le sens idéel qui s'exprime objectivement dans les images sensibles de la statuaire ou des mythes ; et enfin le Dieu de la religion chrétienne existe, mais en tant que concept abstrait de la Trinité immanente, en tant que

représentation évangélique du Christ historique, et enfin en tant qu'âme de la communauté ecclésiale. La représentation du divin obéit à un principe interne et n'est pas livrée au caprice des hommes, elle possède une indubitable effectivité. Hegel fait fonds, d'une certaine manière, sur la conviction chrétienne traditionnelle, issue du prologue de l'Évangile de Jean, selon laquelle le Christ est le verbe de Dieu. En même temps, il bouleverse cette tradition, car il considère que Dieu n'est qu'une représentation – une représentation qui cependant, en tant qu'absolue, surpasse toutes choses à l'exception de la philosophie.

C'est pour cette raison, par exemple, que Hegel reconnaît la vérité de la religion grecque, alors même que ses dieux et ses déesses, selon le mot d'Hérodote qu'il reprend, ont été façonnés par Homère et Hésiode[49]. Car l'artiste produit alors une représentation qui est valide en elle-même, puisqu'elle nie souverainement ce qui s'oppose à elle, à savoir la nature. La question n'est pas de déterminer si par hasard Zeus ou Athéna existent en dehors des œuvres qui les représentent, mais si leur signification est objective – ce qui est le cas. Quelle est alors la différence entre Zeus et le Dieu de la religion chrétienne ? La première représentation, quoique objective, reste dépendante de l'extérieur, tandis que la seconde dispose d'un principe autonome. De la religion grecque au christianisme, on ne passe pas d'une croyance illusoire à une croyance qui aurait un référent réel, mais d'une croyance dont l'objet, quoique véritable, est dépourvu de subjectivité infinie, à une croyance dont l'objet est entièrement recueilli en soi-même.

Le moment religieux constitue un progrès par rapport à l'art, puisque la liberté de l'esprit, telle qu'elle est ici manifestée, est non plus présupposée mais activement produite par le divin et le croyant. Alors que la figure de l'art est essentiellement donnée, la religion est à la fois une théogonie et un chemin de conversion. Corrélativement, l'investissement de l'esprit dans le monde est non plus formel mais réel. Alors que le tableau de Raphaël n'était que l'*image* d'un individu *superficiellement* habité par une simple *certitude*, le croyant est un individu *réel* et *intérieurement* habité par la *ferveur* religieuse. Alors que l'art ne produit qu'une satisfaction sans contenu – une satisfaction subjectivement ressentie chez le spectateur et objectivement représentée dans l'œuvre –, la religion permet à Dieu d'advenir à lui-même et au croyant de se sanctifier.

Pourtant, la religion n'échappe pas à l'abstraction : « On appelle une certitude foi dans la mesure où pour une part elle n'est pas certitude sensible immédiate, et pour une autre part dans la mesure où ce savoir n'est pas non plus un savoir de la nécessité de ce contenu. [...] La raison principale, la seule raison de la foi en Dieu est l'autorité, le fait que d'autres – qui ont du crédit à mes yeux, pour qui j'ai du respect, en qui j'ai confiance, car ils savent ce qui est vrai – croient cela, sont en possession de ce savoir. »[50] Le caractère hétéronome de la religion ne tient pas seulement à ce qu'elle se rapporte à un donné, car la philosophie, qui est autonome, présuppose elle-même l'expérience et les savoirs non philosophiques. En revanche, la religion est hétéronome parce qu'elle est incapable de faire de ce donné quelque chose qui serait véritablement sien. Pour le dire autrement, elle n'introduit en lui aucune nécessité intérieure, elle ne l'organise pas en une totalité, bref elle ne se rend pas libre en lui. Tout au contraire, elle a affaire à une extériorité irréductible et en reste dépendante. De même que le Christ s'exprime non pas au moyen de pensées rationnelles mais au moyen de paraboles, le discours religieux est saturé de notions tirées de l'expérience sensible.

Plus généralement, Hegel instruit continûment le procès de la religion au motif que ses moments ne sont pas systématiquement articulés mais simplement juxtaposés[51]. La religion associe la contingence de son contenu (qui dépend des propriétés anthropologiques du peuple), le caractère simplement subjectif de la foi (qui est tributaire d'une validation externe), et la trop grande généralité (le divin ne rend pas compte de soi par soi) : « Le fondement de l'accréditation, la connexion de ce contenu et de mon savoir appartiennent à la foi externe, c'est-à-dire a et conserve la figure d'une extériorité par rapport à moi. »[52] D'ailleurs, si la religion s'adresse comme telle à la communauté religieuse, et donc est en progrès par rapport au caractère purement individuel de la jouissance esthétique, elle n'a encore aucune validité universelle au sens fort : ainsi, il y a une pluralité irréductible de religions, et le divin ne possède lui-même qu'une puissance limitée. Dans la religion chrétienne par exemple, le règne du Père est distinct de celui du Fils, qui est à son tour séparé de celui de l'Esprit saint. La religion chrétienne, pour rester sur ce dernier cas, présente un Dieu qui est en et pour soi au sens où il est maître de sa vie et de sa mort. Néanmoins, il s'agit d'une vie et d'une mort dans l'élément de

la représentation et non pas dans l'élément de la pensée conceptuelle. En ce sens, le Dieu de la religion chrétienne n'est pas vraiment maître de son être-là, il est tributaire des circonstances contingentes de la prédication et de la ferveur individuelle.

On s'est souvent demandé quelle était la sincérité de l'adhésion de Hegel au christianisme. La critique de la représentation religieuse au bénéfice de la spéculation philosophique ne constitue-t-elle pas une discrète affirmation d'athéisme ? En même temps, la lettre à Tholuk du 3 juillet 1826 semble répondre directement à une telle question : « Je suis luthérien et la philosophie m'a fortifié dans mon luthéranisme. »[53] Dans la perspective hégélienne, il ne s'agit pas de savoir s'il y a ou non un Dieu extérieur au discours religieux, et qui, en tant que tel, pourrait valider ce discours. Mais il s'agit de savoir si le discours religieux est vrai en lui-même. La réponse ne peut être que celle-ci : comme tout moment de l'esprit, la religion est vraie. Qu'elle soit religion naturelle (religion africaine ou asiatique, qui adore essentiellement des objets naturels), religion de l'individualité déterminée (religion juive, grecque ou romaine, qui adore un ou des dieux doués d'une individualité spirituelle, mais liés à la nature extérieure) ou religion achevée (religion chrétienne, qui adore un Dieu strictement autonome[54]), elle est vraie parce que, comme tout moment spirituel, son existence est conforme à son essence. Alors que la nature est fausse de part en part, l'esprit est vrai de part en part, puisqu'il n'est pas autre chose que la réalisation objective de son concept subjectif. Proposons une analogie. Peut-on dire que Hegel ne « croirait » pas à l'*Iliade* au motif que les faits qui y sont racontés ne seraient pas historiquement avérés ? Bien évidemment, la question n'est pas là. Elle est de savoir si l'œuvre d'Homère présente un esprit vrai car libre : ce qui est le cas, puisque l'*Iliade* exprime la souveraineté de l'esprit grec sur son monde. De la même manière, la vérité de la religion en général est incontestable, puisque celle-ci présente un esprit qui est divin en tant qu'il exerce sa puissance sur le monde. Néanmoins, si tous les moments de l'esprit sont vrais, ils ne le sont pas au même degré, et la représentation religieuse est assurément moins vraie que la spéculation philosophique. Pour autant, que le discours représentatif soit dévalorisé ne signifie pas qu'il soit invalidé, et, si la philosophie est plus haute que la religion, cette dernière n'en demeure pas moins valable en son genre. C'est pourquoi

mettre en doute la sincérité du discours de Hegel et l'opposer à ses convictions secrètes repose sur une confusion.

La philosophie, connaissance discursive et autonome

Comme l'art et la religion, la philosophie est caractérisée par l'universalité. Cependant, ici, il ne s'agit plus de l'idéal sensible ni de la représentation croyante mais du concept pensé. À la différence de l'art, la philosophie fait l'épreuve de la contradiction. Elle n'est pas toujours déjà chez soi dans le monde mais affronte son irrationalité. Par ailleurs, à la différence de la représentation religieuse, où Dieu a besoin de l'homme et l'homme besoin de Dieu, le concept philosophiquement pensé n'est pas médiatisé par une condition externe mais par une raison interne.

La philosophie, aux yeux de Hegel, est-elle bornée ? La question n'a rien de saugrenu, puisqu'une totalité n'inclut pas nécessairement tout ce qui est. Elle peut être une totalité partielle, au sens où elle organise systématiquement son contenu propre mais reste indifférente ou impuissante à l'égard de l'extérieur. L'esprit théorico-pratique (« psychologique »), par exemple, fait un tout de ses représentations, mais reste concentré sur sa seule intériorité et donc indifférent au monde extérieur. De même, un État constitue une totalité au sens où toutes ses lois procèdent d'un principe unique de légitimation : néanmoins il ne s'étend pas à l'ensemble des peuples du monde mais demeure limité à une seule nation. On pourrait donc imaginer que, de la même manière, la philosophie constituât une totalité et pourtant ne prît en charge conceptuellement qu'une frange limitée du réel. La philosophie serait systématique donc rationnelle, mais également bornée. Or tel n'est manifestement pas le cas selon Hegel, puisque la philosophie clôt l'*Encyclopédie*[55]. Cela signifie que la philosophie a par essence toute différence en elle-même et non plus hors d'elle-même. La philosophie est sans bornes dans la mesure où rien ne lui est étranger, si bien qu'elle peut faire de tout objet le matériau d'affirmation de sa puissance d'organisation. C'est à ce titre qu'elle est infinie au sens le plus fort du terme. Cela ne signifie pas que son objet soit originairement rationnel, mais que rien n'est tel que la philosophie ne puisse s'en emparer pour en faire un moment d'elle-même comme discours sensé.

L'esprit subjectif se cantonne au corps propre, à son contenu de conscience ou encore à ses représentations. L'esprit objectif, quant à lui, fait continûment face à une altérité qui le menace et qu'il ne peut vaincre que sur le mode insatisfaisant du mauvais infini. En revanche, l'esprit absolu est « chez soi » non seulement dans sa sphère intérieure mais également dans le monde extérieur. Par opposition à l'art cependant, l'esprit philosophant n'est pas seulement *certain* d'être chez soi dans le monde puisqu'il *connaît* le fondement de sa liberté – à savoir, précisément, lui-même comme universel concret. D'un autre côté, par opposition à la religion, son objet n'est pas pour lui un *autre*, mais au contraire *lui-même*. La philosophie n'est donc plus tributaire d'aucune présupposition qui ne ferait l'objet d'une *Aufhebung*. Elle saisit la nécessité de son contenu en l'ordonnant de manière systématique. C'est pourquoi son achèvement n'est pas une borne mais un accomplissement : « Dans la science philosophique, le concept pose lui-même une limite à son auto-développement par ceci qu'il se donne une effectivité qui lui correspond pleinement. »[56]

L'esprit philosophant réalise ainsi de manière ultime le télos de l'esprit, à savoir l'identification du sujet et de l'objet – d'un sujet et d'un objet qui, l'un et l'autre, sont alors pleinement concrets et libres. La philosophie est le moment de la réconciliation par excellence[57]. Pourtant, si la philosophie est bien un achèvement, nous n'avons pas à être intimidés par l'expression de « savoir absolu » que Hegel associe à la philosophie[58]. D'un côté, la philosophie selon Hegel n'est pas une omniscience à l'image, par exemple, du savoir divin tel que le conçoit Leibniz. Le philosophe n'est pas celui qui accède à une connaissance supra-empirique, ni à une connaissance du détail indéfini de ce qui est, mais simplement celui qui ordonne de manière rationnelle l'ensemble de l'expérience et des savoirs relatifs à celle-ci. La philosophie consiste non pas à connaître toutes choses, mais à conférer une forme totale, car systématique, aux savoirs finis déjà disponibles : « En tant que la philosophie ne diffère que suivant la forme d'une autre manière de prendre conscience de cet unique et même contenu consistant, son accord avec l'effectivité et l'expérience est nécessaire. »[59] C'est pourquoi, d'un autre côté, la philosophie est non pas créatrice de l'objet de son savoir, mais relative à un monde présupposé : « En tant que pensée du monde, [la philosophie] n'apparaît dans le

temps qu'après que l'effectivité a achevé son procès de culture et est venue à bout d'elle-même. »[60] L'esprit philosophant, moment suprême du développement systématique, n'est ni créateur du réel ni *causa sui*, mais en rapport à un donné qui s'oppose à lui : « Si les deux [l'immédiateté et la médiation] apparaissent aussi comme différents, aucun des deux ne peut faire défaut, et ils sont dans une liaison indissociable. [...] On peut dire [...] que la philosophie doit à l'expérience (à l'a posteriori) sa première origine – en fait la pensée est essentiellement la négation de quelque chose d'immédiatement présent. »[61] Il n'y aurait pas de philosophie s'il n'y avait, toujours déjà, un monde sur lequel philosopher[62]. Pour Hegel, même ce moment suprême qu'est la philosophie reste appuyé sur un donné qu'il ne produit pas lui-même.

On fait souvent grief à la philosophie hégélienne d'être close. Ce reproche doit-il être pris au sérieux ? a) Certes, que la spéculation ne soit pas référée seulement à elle-même mais tournée vers le divers de l'expérience, nous l'avons déjà suggéré et nous approfondirons encore ce point. b) Néanmoins, la thématique de la clôture renvoie aussi au fait que le moment de la « philosophie », dans l'*Encyclopédie*, semble indépassé ; au fait que l'approche spéculative se présente comme incapable de se mettre elle-même en question ; enfin au fait que Hegel ne semble guère envisager l'hypothèse que d'autres philosophies pourraient lui succéder et le récuser de manière convaincante. D'une certaine manière donc, sa pensée prétendrait fournir le fin mot de la pensée en général. On peut alors considérer que cette clôture est un motif valable de défiance à l'encontre du hégélianisme. Mais on peut aussi y voir une incohérence interne : comme l'écrit par exemple Horkheimer à la suite d'Engels, il y aurait une contradiction entre la méthode dialectique, qui tendrait à dissoudre tout dogmatisme, et le système, qui se présenterait quant à lui comme une vérité définitive[63]. Que penser de ce diagnostic ?

En premier lieu, la philosophie hégélienne établit l'unité systématique de l'ensemble de l'étant, c'est-à-dire de ce qui existe logiquement, naturellement et spirituellement. Or l'étant change : si la logique, quoique articulée en elle-même, reste d'une certaine manière identique à elle-même, et si la nature ne fait que se répéter, en revanche l'esprit se métamorphose essentiellement. En théorisant l'auto-transformation de son

objet le plus profond, le hégélianisme admet la transformation de la philosophie en général. La prise au sérieux des philosophies du passé en témoigne : celles-ci furent de vraies philosophies, même si elles sont désormais caduques. Certes, il y a chez Hegel un refus de principe de penser l'avenir, qui, dit-il, échappe à notre expérience. En revanche, on ne peut l'accuser d'être aveugle au changement inéluctable de l'expérience, et donc au changement de la philosophie qui la pense et relève elle-même de l'expérience.

Qu'en est-il alors de l'idée selon laquelle la philosophie, aux yeux de Hegel, aurait atteint avec lui le terme de son chemin ? Nous reviendrons dans un chapitre ultérieur sur la signification de la section « philosophie » et sur les syllogismes finaux de l'*Encyclopédie*. Mais on peut déjà admettre que l'achèvement du parcours systématique ne consiste pas en un arrêt de la pensée, et ne procède pas non plus de la conviction selon laquelle son objet serait épuisé. Bien plutôt, l'accomplissement de la philosophie est son infinitisation. Alors la pensée vit et se développe en elle-même, et non plus en passant dans son autre. L'achèvement de la philosophie n'est pas sa mort mais sa vie au sens plénier du terme, c'est-à-dire une vie concrète et autonome. L'accès de l'esprit à son résultat ultime ne signifie pas que son activité se terminerait, mais qu'elle se rend adéquate. On répondra donc à Horkheimer que, pour Hegel, il n'y a passage d'une sphère à l'autre que si la sphère antérieure est imparfaite. La perfection n'est pas dans le passage mais dans le retour à soi. Quand la philosophie rend compte entièrement de soi, quand elle est infinie, elle peut, comme le Dieu d'Aristote, jouir d'une béatitude parfaite et souveraine.

En troisième lieu, dans quelle mesure le hégélianisme est-il capable d'évoluer ? Son contenu est donné et par là changeant. En revanche, sa méthode est essentiellement identique à elle-même, puisqu'elle est une forme d'organisation. Elle est certes une forme complexe et articulée, mais elle demeure de part en part un principe actif de totalisation. Quand on considère la philosophie hégélienne de la pleine maturité, on est frappé par le fait suivant. D'un côté, les différentes éditions de l'*Encyclopédie* et les *Leçons* successives témoignent de variations considérables dans la teneur objective de la doctrine. De l'autre, cette dernière ne change ni de physionomie ni d'inspiration. On peut d'ailleurs imaginer un hégélianisme

cohérent qui serait néanmoins appuyé sur des savoirs postérieurs au premier tiers du XIX^e^ siècle. La primauté de la méthode explique ce point. L'essentiel, pour Hegel, est toujours du côté de la forme active, car c'est elle qui impose une identité au contenu donné. La méthode est dominante, elle idéalise un matériau trouvé et imprévisible, mais elle ne se met pas elle-même en danger. Le hégélianisme évolue, néanmoins il ne se transgresse pas vraiment. Faut-il voir ici une faiblesse ? Peut-être.

Enfin, Hegel ménage-t-il véritablement une place à l'anti-hégélianisme ? La réponse, ici, ne peut être que négative. On le voit aussi bien dans son rapport à ses prédécesseurs que dans son silence à l'égard de l'hypothèse selon laquelle, dans l'avenir, des pensées radicalement nouvelles seraient envisageables. À ses yeux, nulle philosophie du passé ne met réellement la sienne en péril, au sens où elle ne serait pas réductible à un moment du hégélianisme. Au contraire, il considère que sa propre philosophie est capable de penser toute philosophie concurrente, c'est-à-dire d'en opérer l'*Aufhebung*. Finalement, il en va selon lui pour l'histoire de la philosophie comme pour l'histoire politique. Certes, l'histoire politique future est factuellement imprévisible. Toutefois, le fait que l'État, de nos jours, ait accédé à cet achèvement qui consiste à garantir la liberté de chaque citoyen implique que nulle forme d'État ne sera plus essentiellement nouvelle. De même, le fait que la philosophie spéculative permette d'élever le donné de l'expérience tout entier à une forme systématiquement organisée implique qu'elle ne changera plus foncièrement. On ne peut donc que s'accorder avec le diagnostic selon lequel le hégélianisme, prétendant délivrer une vérité ultime, fragilise par là même sa crédibilité.

CHAPITRE 4

L'IDÉE, LA MÉTAPHYSIQUE ET LA CRITIQUE

Quelle conception Hegel se fait-il de l'« étant véritable » ? Nous avons vu que, pour lui, la philosophie spéculative métamorphose son objet au sens où elle en fait un être de pensée. La question est cependant de savoir quelles sont les déterminations fondamentales, non pas seulement de la pensée philosophique, mais aussi de l'étant au sens le plus général du terme, comme logique, nature et esprit. Cette investigation autorise, en deuxième lieu, un examen de la place de Hegel dans l'histoire de la pensée de l'étant : dans quelle mesure rejoint-il les préoccupations de la métaphysique traditionnelle ou s'en éloigne-t-il au contraire ? Car, s'il est certain que Hegel dénonce l'« ancienne métaphysique » dogmatique, il n'est pas sûr qu'il tienne pour vaine, selon le mot d'Aristote, la recherche des principes premiers et des causes les plus élevées. En troisième lieu enfin, quel sens donner au concept d'idéalisme dont le philosophe se revendique ? Quelle est notamment la portée de l'assertion si souvent citée selon laquelle l'effectif est rationnel, et dans quelle mesure peut-on considérer cette assertion comme démontrée ? L'hypothèse défendue sera que l'étant véritable est l'Idée au sens du principe d'organisation de la diversité des phénomènes particuliers. Dans cette perspective, il n'est pas un contenu substantiel mais une forme d'activité. La réalité effective est alors rationnelle non pas au sens où elle serait au-dessus de toute critique possible, mais au sens où elle contient en elle-même le principe de son autocritique et de son progrès.

QU'EST-CE QUE L'IDÉE ?

Le dernier paragraphe de l'introduction de l'*Encyclopédie* présente ainsi l'articulation du système : « 1° la logique, la science de l'*Idée en et pour soi* ; 2° la philosophie de la nature, en tant qu'elle est la science de l'*Idée dans son être-autre* ; 3° la philosophie de l'esprit, en tant que l'*Idée qui, de son être-autre, fait retour en soi-même* »[1]. Cet énoncé définit l'objet de la science comme Idée. Comment comprendre cette notion ? La référence à la notion grecque d'*eidos* renvoie à l'enquête d'origine platonicienne sur l'ὄντως ὄν, sur ce qui est véritablement étant[2]. Si l'on ajoute en outre le commentaire bien connu de la notion d'effectivité dans la préface des *Principes de la philosophie du droit* – « rien n'est effectif, sinon l'Idée »[3] –, il se confirme qu'il y a lieu, aux yeux de Hegel, d'opérer une discrimination entre l'être véritable et le phénomène. Et ceci afin d'ôter à l'apparition phénoménale le prestige qu'elle pourrait indûment revendiquer : « Une considération sensée du monde différencie déjà ce qui du vaste empire de l'être-là extérieur et intérieur n'est qu'apparition, passager et insignifiant, et ce qui mérite en soi-même véritablement le nom d'effectivité. »[4] Ou encore : « Il est nécessaire de savoir, de distinguer ce qui est en fait effectif. [...] L'effectif a aussi un être-là extérieur ; celui-ci présente de l'arbitraire, de la contingence. [...] Si l'on reconnaît la substance, il faut aller au delà de la partie superficielle. [...] Ce qui est temporaire, transitoire, existe sans doute et peut causer pas mal de soucis, mais ce n'est pas pour autant une véritable effectivité (*wahrhafte Wirklichkeit*). »[5] La question est alors de savoir quels sont les caractères de cet être véritable. Considérons pour commencer deux hypothèses, qui sont d'une certaine manière l'une et l'autre validées par Hegel, mais n'épuisent pourtant pas le sens de la notion d'Idée.

Selon une hypothèse d'inspiration platonicienne, l'Idée s'oppose au donné empirique comme le pensable s'oppose au sensible. L'Idée désignerait l'essence universelle distincte de l'existence individuelle. Nous avons vu au chapitre précédent que la philosophie se désintéresse du détail empirique des choses et se tourne vers la généralité : selon l'hypothèse maintenant considérée, l'Idée ne serait précisément rien d'autre que cette généralité de type intellectuel. Si l'on ajoute en outre la critique constamment nourrie par Hegel contre la connaissance de la particularité indivi-

duelle, on est tenté de conclure que l'Idée désigne seulement ce qui, de la chose, est pensable, et qu'elle élimine sa dimension existentielle. L'auteur de l'*Encyclopédie* réduirait ainsi l'être véritable à l'intelligible et, corrélativement, abaisserait l'existence concrète au rang d'une simple apparence. Finalement, il rabattrait le réel sur ce qui, de lui, est concevable. Cependant, la difficulté tient au caractère abstrait d'une telle définition de l'Idée. Comment un philosophe qui invoque sans cesse le concret pourrait-il sans contradiction expulser l'empirique et l'individuel de l'être véritable ? Quand bien même l'empirique serait à certains égards non rationnel – et c'est bien le cas, on l'a vu –, on ne saisit pas comment une philosophie qui se veut totale pourrait, d'un revers de la main, l'exclure de l'*ontôs on*. On ne peut donc admettre que l'Idée désigne simplement le calme royaume des essences pensées par opposition au monde rugueux de l'existence empirique.

Selon une deuxième hypothèse, l'Idée nomme ce qui, dans l'expérience, est excellent. La discrimination n'oppose plus le pensable et le purement empirique. Elle oppose ce qui est rationnel et concret, c'est-à-dire fondé et doté d'un contenu différencié, et ce qui est immédiat et abstrait[6], c'est-à-dire simplement donné et incapable d'investir l'objectivité : « L'Idée est la vérité ; car la vérité consiste en ce que l'objectivité correspond au concept. »[7] C'est ainsi par exemple que l'Idée logique clôt, en le parachevant, le développement de la *Science de la logique*, et révèle par là-même le caractère inadéquat des moments précédents. L'erreur et le mal ne relèveraient pas de l'Idée, seuls le vrai et le bon – mais à chaque fois comme essence et existence – pourraient à bon droit être qualifiés d'êtres véritables. Toutefois, même si cette signification est conforme à de fréquents usages de la notion d'Idée chez Hegel, la question est de savoir si elle est fidèle à son sens le plus profond. Une difficulté analogue à la précédente apparaît en effet. Si l'on admet que la philosophie est la science de l'Idée[8], il faudrait ici conclure que la philosophie ne thématise que ce qu'il y a de proprement rationnel. Or les exemples sont innombrables de l'intérêt de Hegel, à l'opposé, pour ce qui est trivial et mauvais. Qu'il y ait une philosophie de la nature, moment de la déchéance, constitue à cet égard le témoignage le plus net. Si l'être véritable se réduisait à ce qui est excellent, alors seul le troisième moment de chaque cycle systématique se verrait reconnaître un statut tandis que les deux premiers

moments sombreraient dans le néant, ce qui est une hypothèse absurde. En outre, y a-t-il lieu d'opposer de manière rigide l'excellent au médiocre, le bon au mauvais ? Le hégélianisme ne distingue pas le monde de l'être véritable et le monde des apparences de manière duelle, mais établit une hiérarchie entre des stades toujours plus satisfaisants du développement de l'être. Il y a un progrès qui conduit d'un minimum à un maximum de perfection, et non pas une césure entre un domaine qui serait définitivement relégué dans l'apparence et un domaine qui relèverait toujours déjà de la vérité.

On pourrait cependant, sans l'abandonner, reformuler la seconde hypothèse : *a)* Il arrive certes régulièrement à Hegel d'identifier l'être véritable à l'être excellent. C'est d'ailleurs au nom de ce point de vue qu'il qualifie la nature – être contradictoire – de *non ens*[9]. De la même manière, il insiste sur le fait que l'être multiple et sensible, destiné comme tel à l'*Aufhebung*, n'est en un sens qu'un « néant »[10]. C'est également dans cette perspective que la notion d'Idée, employée au sens emphatique, désigne fréquemment le troisième moment de chaque cycle systématique. *b)* Néanmoins, la philosophie s'intéresse aussi au non-être, entendu non pas au sens de ce qui n'est en aucune manière mais au sens de ce qui est non rationnel. Comme le remarque Emmanuel Renault[11], Hegel répond positivement à la question de Socrate qui, selon le *Parménide*, se demandait si l'on pouvait proposer une philosophie du poil ou de la crasse : la philosophie hégélienne de la nature thématise en effet la pilosité et les excréments, alors même que ces objets ont bien, aux yeux mêmes de Hegel, un statut dévalué[12]. *c)* Dès lors, on peut considérer que l'Idée désigne non pas seulement ce qui *est* excellent mais ce qui *devient* excellent – à savoir rationnel – ou plutôt ce qui constitue un moment à part entière dans un procès de rationalisation. Dans le § 18 cité ci-dessus, seule est véritablement rationnelle l'Idée de l'esprit, comme « Idée qui, de son être-autre, fait retour en soi-même ». Pour autant, les deux premiers moments de l'être en général, la logique et la nature, relèvent bien de l'Idée.

Cette interprétation a cependant l'inconvénient de faire perdre à la notion d'Idée son pouvoir de discrimination. Si tout est Idée d'une manière ou d'une autre, on ne voit plus en quoi elle permet d'opérer une distinction dans le réel. On peut certes dire que seule une certaine dimension de celui-ci « devient » rationnelle, mais on revient alors à la question

de départ : comment définir cette dimension spécifique ? Il faut, en réalité, parvenir à une analyse de l'Idée qui fasse d'elle, à la fois, une détermination coextensive à l'ensemble du déploiement systématique, et telle qu'elle s'oppose néanmoins à ce qui ne serait qu'une « apparition ».

Proposons une troisième hypothèse : la notion d'Idée désigne un principe immanent d'organisation, au sens de ce qui unifie une pluralité. L'Idée se constitue alors comme le principe des éléments qu'elle unifie, si bien qu'elle est à la fois autonome et pourvue d'un contenu différencié. Certes, elle n'est pas nécessairement sans présupposition, car ses éléments peuvent être non pas produits mais donnés. Cependant, elle prend en charge ces éléments dans son unité. Elle s'établit comme totalité en unifiant activement ses multiples composantes présupposées, et déjoue l'opposition de l'altérité en ramenant cette dernière à sa sphère d'appartenance : « Cette totalité est l'Idée. L'Idée, en effet, est non seulement l'unité et la subjectivité idéelles du concept, mais de la même façon son objectivité, objectivité cependant qui ne fait pas face au concept comme quelque chose de seulement opposé, mais en laquelle le concept se rapporte comme à soi-même. »[13] L'Idée est non pas seulement l'essentiel (hypothèse 1) ni seulement l'excellent (hypothèse 2), mais ce qui est total, c'est-à-dire la pluralité auto-organisée. L'être total est alors l'être véritable dans la mesure où il rend compte de lui-même par lui-même, puisque son principe de totalisation est immanent. Par exemple, on dira que la logique, quoique abstraite, est une Idée puisqu'elle constitue une sphère auto-déterminante dans le parcours encyclopédique. De même, on dira que la nature est une Idée puisqu'elle constitue un enchaînement de phénomènes qui est fermé sur soi. L'Idée n'est pas nécessairement pleinement rationnelle, mais elle est par soi.

À quoi s'oppose alors l'Idée ? Non pas à l'existence (hypothèse 1) ni à l'imperfection (hypothèse 2) mais à la partie. L'Idée est la totalité qui s'oppose à la fraction ou au constituant élémentaire. Plus précisément, à la différence du rapport de l'essence et de l'existence ou au rapport du parfait et du défectueux, le rapport de l'Idée et de ses composantes particulières n'est pas d'exclusion mais d'inclusion. Le tout comprend la partie même s'il s'en distingue. L'apparence – ou le phénomène, c'est-à-dire l'apparition – n'est pas en dehors de l'effectivité : mais elle a pour défaut de n'en être qu'un fragment. Le phénomène, opposée à la réalité effective,

ne désigne pas ce qui est illusoire, mais ce qui, en tant que partie coupée du tout, n'a pas en soi-même sa raison d'être. Par exemple, la population d'un territoire donné, quand elle est séparée du pouvoir souverain, ne forme qu'une « masse informe qui n'est plus aucun État »[14]. Ici, la multitude sans principe politique unifiant n'est qu'un phénomène, car seul l'État, constitué d'un pouvoir commun et des citoyens qui lui sont soumis, est effectif : d'où l'affirmation selon laquelle « tout ce qu'est l'individu, il en est redevable à l'État, il n'a qu'en lui son essence »[15]. Plus généralement, la spécificité de la philosophie, aux yeux de Hegel, n'est pas de se désintéresser de l'empirique et du trivial, mais de l'examiner *sub specie totalitatis*. L'Idée ne désigne à proprement parler ni le pensable comme tel ni le rationnel comme tel – car il y a des formes de l'Idée purement sensibles et des formes de l'Idée entièrement dépourvues de raison – mais l'instance unitaire et médiatrice dont la vie consiste à faire de toute altérité son moment propre. Au sens concret, la notion d'*idéalité* désigne alors l'investissement de l'universel dans le particulier, lequel est alors réduit à un statut idéel au sens abstrait du terme. L'énoncé suivant présente l'ambivalence de la notion : « Ainsi, l'idéalité de l'âme [instance unitaire totalisante] émerge dans sa corporéité [laquelle est originairement constituée de parties mutuellement extérieures], et cette réalité de l'esprit est posée idéellement [la réalité corporelle de l'esprit est *aufgehoben*]. »[16]

Le sens platonicien de l'Idée est ainsi retrouvé : « une Idée unique (μια ἰδεα) qui s'étend à travers une multiplicité »[17]. Par ailleurs, cette théorie apporte une solution à l'aporie issue de la conception aristotélicienne selon laquelle, d'un côté, la science a pour objet le général, et, de l'autre, le réel n'existe que singulièrement[18]. Car le réel *ici* considéré est l'Idée, qui, comme totalité, est un être universel. On peut donc dire que l'objet d'investigation de la philosophie est à la fois universel et réel, au sens où l'Idée est un principe totalisant qui est néanmoins déterminé et relève de l'expérience. Toutefois, c'est l'héritage kantien qui est ici le plus massif, même si la rupture est non moins évidente. Pour Kant comme on le sait, l'Idée est un concept « de la totalité des conditions pour un conditionné donné ». Elle est le « concept de l'inconditionné en tant qu'il contient un fondement de la synthèse du conditionné »[19] : voilà des formulations qui sont très proches de la théorie hégélienne. La différence tient cependant à ce que, pour l'auteur de la *Critique de la raison pure*, l'Idée

ne peut jamais être donnée *in concreto*, dans la mesure où elle dépasse les limites de l'expérience[20]. Elle demeure donc un problème sans solution. Pour Hegel en revanche, l'Idée est l'effectivité même, et non pas un simple être de raison. Pour Kant, la notion d'Idée de la raison est problématique, dans la mesure où une totalité donnée est à ses yeux une contradiction dans les termes. Seul ce qui est sensible est donné, tandis que ce qui relève de l'entendement fait l'objet d'un jugement discursif. Or le sensible, par définition, ne peut être absolu puisqu'il renvoie à la manière dont le sujet est affecté. C'est pourquoi l'Idée kantienne, d'un point de vue théorique, se borne à orienter la recherche vers un inconditionné qui ne sera jamais atteint. Chez Hegel en revanche, nul embarras de ce genre : car la totalité n'est pas un simple donné mais une forme active. Loin d'être une condition de l'objet d'expérience qui serait elle-même extérieure à l'expérience, elle est, au sein de cette dernière, le principe qui assigne à chaque phénomène sa place et sa fonction, et par là-même se révèle en lui. Pour Kant, l'Idée ne peut finalement être que l'objet d'une intuition intellectuelle, concept contradictoire *in adjecto* s'agissant d'un esprit fini. Pour Hegel, l'Idée est l'objet d'une connaissance concrète, c'est-à-dire d'une connaissance qui reconnaît l'unité du multiple.

Problèmes connexes

Un des problèmes est alors le suivant : la notion d'Idée a-t-elle un unique référent aux yeux de Hegel ? De fait, celui-ci n'en parle guère qu'au singulier, comme on le voit par exemple au § 18 de l'*Encyclopédie* cité plus haut. En même temps, il est difficile de lui attribuer la théorie selon laquelle le réel serait constitué d'une seule et même instance, tant est évidente sa passion pour la différence et la multiplicité. Une première solution pourrait alors être celle-ci : l'identité de l'Idée serait non pas numérique mais générique. D'un côté, il existerait une multiplicité d'Idées, c'est-à-dire de totalités, lesquelles seraient à chaque fois distinctes. Mais, d'un autre côté, toutes incarneraient un même genre, qui serait l'objet véritable de la philosophie. C'est donc à bon droit que Hegel parlerait de l'Idée au singulier. Cependant cette solution présente une difficulté : elle fait du hégélianisme un simple monisme. S'il y avait un genre idéel constamment identique à lui-même, alors la différence entre les Idées particulières se verrait radicalement dévaluée et ne serait plus fina-

lement qu'une différence ineffective. Il faut proposer une autre solution : l'Idée est une forme universelle, mais non un contenu universel. Elle est de part en part unité – ou plutôt processus d'unification – cependant unification d'un donné qui ne cesse de varier. Parce que l'Idée est dépourvue de contenu fixe, on ne peut parler de genre à son propos. L'unité de l'Idée est formelle et non pas générique, car elle est l'unité d'une activité, et précisément d'une activité d'unification. Elle n'est que l'identité d'une activité, et non pas l'identité d'un fond substantiel. L'Idée est toujours une totalité, mais elle est également sans cesse différente d'elle-même.

Peut-on dire, en utilisant un terme plus contemporain, que l'unité de l'Idée est structurale ? Le système hégélien peut être considéré comme une structure au sens où ses composantes se définissent par leur articulation mutuelle. Cependant, il est un système non de signes mais de processus d'auto-position. La relation entre les moments n'est pas sémiotique mais génétique. En d'autres termes l'enjeu, dans le hégélianisme, n'est pas tant la signification d'une structure considérée synchroniquement que l'origine réelle des moments, lesquels se posent les uns contre les autres. Par ailleurs, le système proprement philosophique n'est pas sans dehors. Comme nous l'avons vu dans les chapitres précédents, s'il opère l'*Aufhebung* du monde de l'expérience, il ne rompt pas les amarres avec lui. La non-clôture est, parmi d'autres éléments, ce qui distingue le système hégélien d'une structure pensée sur le modèle de la linguistique structurale.

Toujours est-il qu'il y a une pluralité d'Idées. Certes, chacune d'entre elles n'est pas une Idée au sens le plus fort de la notion, et ne représente jamais qu'un certain degré dans la hiérarchie des totalités systématiques. Mais tout ce qui est constitué en unité subsistante-par-soi est une Idée : par exemple chaque être humain, chaque État, chaque religion.... Mais aussi, chez un même individu, son âme, sa conscience, sa pensée, etc. Et, dans un même État, chacun des pouvoirs politiques... L'Idée est une détermination relative, au sens où elle se constitue par l'*Aufhebung* d'autres Idées – leur retirant alors un tel statut. Par exemple, un individu quelconque, considéré en son activité spirituelle subjective, est une Idée. Mais l'État se constitue en faisant de lui un citoyen obéissant au pouvoir politique : donc, dans la sphère étatique, cet individu n'est plus une Idée, mais un moment subordonné, c'est-à-dire un phénomène. Cela ne signifie

pas, ici encore, que l'Idée soit un point de vue. Bien plutôt, elle désigne une sphère qui est objectivement par soi. Toutefois, s'il y a une pluralité d'Idées, celles-ci s'articulent et s'unifient en Idées de plus en plus intégratives, le stade suprême étant constitué du discours philosophique spéculatif.

Un autre point doit être souligné. L'Idée, qu'elle soit logique, naturelle ou spirituelle, est toujours dotée à la fois d'une essence et d'une existence. L'essence est le principe intérieur de la chose, ce qui d'elle est pensable, tandis que l'existence est la donation de la chose dans l'expérience intérieure ou extérieure. Or « l'essence (*Wesen*) sans l'existence (*Existenz*) n'est qu'abstraction. L'essentialité (*Wesenhaftigkeit*), [c'est-à-dire] le concept, doit être pensée [comme] existante. La réalisation (*Realisation*) appartient aussi à l'essentialité. »[21] D'une certaine manière, contre la métaphysique médiévale, Hegel récuse la distinction réelle de l'*esse* et de la *substantia*[22] et retourne au principe aristotélicien selon lequel « quand on sait ce qu'est l'homme, ou tout autre chose, on sait aussi qu'il est »[23]. L'essence est toujours réalisée. C'est notamment pourquoi le passage de la logique au monde, comme nature et esprit, ne doit pas être considéré comme le passage de l'essence dépourvue d'existence à l'existence de ce dont l'essence serait logique[24]. La logique n'est pas un ensemble d'essences qui n'accéderaient à leur réalisation que dans la nature et l'esprit. Certes, une telle interprétation invoquera les moments de l'« objectivité » dans la Doctrine du concept : mécanisme, chimisme, téléologie, qui pourraient apparaître comme les essences de ce qui se réalise, respectivement, dans la nature mécanique, la nature physique et la nature organique. Cependant, au delà du caractère en fait impraticable de cette lecture (en quoi, par exemple, le « chimisme » logique pourrait-il rendre compte de toute la sphère physique naturelle ?), elle est inacceptable en principe. Le premier argument, encore une fois, tient à la signification négative du passage dialectique. On ne peut considérer la nature et l'esprit comme la réalisation de la logique, puisqu'ils se présentent, tout au contraire, comme la négation de cette dernière. Le second argument tient à ce que, pour Hegel, toute détermination existe, au sens où elle est inscrite dans un être-là et ainsi apparaît. Par exemple, les moments logiques ont chacun une déterminité (*quid*) et un être-là (*quod*) qui sont l'un et l'autre purement logiques. Ainsi, l'Idée absolue est caractérisée par une *méthode*

subjective qui se développe dans un *contenu* objectif propre : elle ne serait ni autonome ni concrète si elle obtenait sa réalisation, non en elle-même, mais dans la nature et l'esprit. De même, l'essence d'un animal n'est pas dans la logique mais en lui-même, à titre d'âme naturelle comme principe du corps organique. Ou encore, l'essence de l'État n'est pas dans la logique mais en lui-même, et consiste dans l'esprit du peuple, qui s'incarne alors dans l'être-là des institutions éthiques. De ce point de vue, Hegel est aristotélicien[25] : l'Idée est une οὐσια au sens d'un être qui, à la fois, possède une déterminité idéelle et apparaît dans l'être-là[26]. D'une part, ce qui existe présente toujours une déterminité – et même la vacuité radicale de l'être pur, au début de la Doctrine de l'être, est déjà une « qualité ». D'autre part, toute déterminité est caractérisée par un être-là, car sinon elle ne serait pas un moment, et ne serait donc pas un objet de plein droit de la philosophie. Cette conception est rendue possible par un pluralisme sans concession de l'être-là. Alors que Kant fait de la possibilité de l'appréhension dans la sensation le critère univoque de l'existence réelle[27], pour Hegel il y a autant de types d'« être-là » qu'il y a de moments de l'Idée.

Évoquons une difficulté corrélative : dans quelle mesure l'objet de la philosophie est-il individualisé ? On constate que le discours philosophique thématise, par exemple, l'espace en général, la constitution intérieure de l'État en général, ou encore la poésie en général. Il se trouve cependant qu'il thématise aussi des objets qui semblent tout à fait particuliers : par exemple le Soleil dans la nature mécanique, le peuple grec et le peuple romain dans l'esprit objectif, ou encore l'œuvre de Spinoza ou celle de Fichte dans l'esprit absolu. Y a-t-il ici une inconséquence ? Formulons une hypothèse en observant, à titre d'exemple, l'opposition qui existe entre l'espace en général, dans le premier moment de la mécanique, et la pensée du Soleil et des planètes du système solaire, dans le troisième moment de la même section. *a)* L'espace en général n'est pas individualisé. Cela ne signifie pas qu'il ait le statut d'un être de raison, mais que sa réalisation concrète est pour lui indifférente. Il se déploie comme une série indéfinie de parties étendues dont la position est à chaque fois contingente. Cette contingence est liée au fait que l'espace ne rend pas compte par lui-même de son incarnation concrète, ici ou là. En un mot, le premier moment est indéterminé parce qu'il est indifférent à sa particularisation. *b)*

À l'opposé, le troisième moment, en l'occurrence comme système solaire, loin d'être indifférent à son effectivité concrète, consiste précisément à s'incarner en un lieu précis : car la détermination des astres – c'est-à-dire, en l'occurrence, la série de leurs positions – obéit alors à une règle propre, celle de la gravitation[28]. La concrétisation de l'universel n'est pas pour lui un présupposé quelconque mais son œuvre même. Le système solaire est auto-individué dans la mesure où sa particularisation n'est pas un donné contingent mais un résultat qui obéit à un principe intérieur. De manière générale, tout cycle systématique implique un progrès dans l'individuation : la chose même est initialement indéterminée au sens où elle ne rend pas compte par elle-même de son individuation, puis elle est individuée par un autre, enfin elle est individuée par elle-même. C'est ainsi, pour prendre un autre exemple, qu'on passe de la constitution interne en général (premier moment de l'État) à la série des peuples, tels que chacun est situé en un certain lieu et à une certaine époque (troisième moment). Si l'objet d'investigation est in fine entièrement individué, c'est parce qu'il s'individue lui-même.

Néanmoins, pour rester sur l'exemple précédent, le troisième moment porte-t-il sur le soleil comme individu ? Non, car il porte sur l'ensemble des astres du système solaire. Le cycle systématique ne conduit pas d'une indéterminité à un individu, mais d'une indéterminité à un système d'individus. Pour prendre d'autres exemples, si la philosophie hégélienne examine bien des individus comme le peuple romain ou la philosophie de Spinoza, ces objets sont alors inscrits dans une totalité : l'histoire du monde ou l'histoire de la philosophie. Jamais la philosophie ne considère un individu simplement en lui-même.

On notera enfin que la notion d'individuation est inévitablement relative. Il n'y a pas d'un côté le strictement abstrait et, de l'autre, un troisième moment comme système parfaitement individualisé. L'espace en général, par exemple, n'est pas un moment purement indéterminé (puisqu'il a un contenu), et le système solaire pourrait tout aussi bien être en un autre lieu de l'espace, et, sur le plan du temps, obéir à un calendrier ayant un autre point de départ. Encore une fois, la question de l'indétermination et de l'auto-individuation est relative et ne peut être appréciée que par rapport à l'économie d'un cycle déterminé. Mais, au sein de tout cycle, il y a bien passage de l'indétermination à l'auto-détermination, c'est-à-dire

passage de l'inscription contingente dans l'existence à l'inscription nécessaire en celle-ci. – Au demeurant, on peut, sur ce point aussi, opposer globalement la nature et l'esprit. Prenons l'exemple de la localisation spatio-temporelle, qui constitue parmi d'autres un principe d'individuation. Dans la nature, la localisation spatio-temporelle est essentiellement contingente : ainsi tel animal à tel moment pourrait aussi bien se trouver en un autre lieu – et d'ailleurs il se déplace arbitrairement[29]. En revanche, le peuple grec ne pouvait vivre et s'épanouir qu'en telle contrée et à telle époque, à savoir entre les moments géographico-historiques de l'Égypte et de Rome. Dans la nature l'espace et le temps sont déterminés de manière extérieure, donc contingente ; dans l'esprit ils sont déterminés de manière intérieure, donc nécessaire.

Enfin, que désigne la notion de réalité ? On peut, en premier lieu, opposer le réel au logique. Le réel renvoie alors à ce qui est inscrit dans l'extériorité, par opposition à la pure intériorité de la logique. Mais on peut aussi, en second lieu, opposer le réel à l'idéel. Le réel désigne alors ce qui est immédiat, c'est-à-dire le donné passif, tandis que l'idéel nomme ce qui est médiatisant, c'est-à-dire la spontanéité active. Réel et idéel sont des corrélatifs structuraux et, en ce sens, on trouve de l'idéel et du réel en tout moment. Néanmoins, il n'est pas inintéressant d'analyser le processus global de la nature et de l'esprit à l'aide de ce couple. Dans chaque cycle de l'esprit, par exemple, on passe clairement d'une prédominance du réel à une prédominance de l'idéel. Par exemple, dans l'esprit subjectif, on commence avec l'anthropologie, c'est-à-dire l'inscription de l'esprit dans le corps propre, et on finit avec la psychologie, moment de la pensée. Il en va de même dans l'esprit objectif, puisque celui-ci début avec le thème de biens possédés et s'achève avec celui des institutions politiques. Enfin, dans l'esprit absolu, il y a un passage de la matérialité des œuvres d'art à l'idéalité des doctrines philosophiques. Pareillement, si l'on considère la nature, on passe de la matérialité mécanique à l'animation organique. Mais c'est l'opposition nature-esprit elle-même qui peut être commentée en termes d'opposition du réel et de l'idéel, car elle renvoie à l'antagonisme d'une extériorité non idéalisée et d'une extériorité idéalisée. Le passage de la nature à l'esprit est donc aussi le passage du réalisme à l'idéalisme.

Hegel dans l'histoire de la métaphysique

On retrouve d'une certaine manière, dans la notion hégélienne d'Idée, les qualités associées, dans l'histoire de la philosophie première, à l'être le plus éminent : elle est l'être par excellence, elle est unitaire, non indigente, infinie, elle contient sa raison d'être et se conserve en dépit de ses modifications… Le philosophe insiste d'ailleurs régulièrement sur le fait que l'Idée est divine – y compris lorsqu'elle se réduit à l'Idée de la nature –, tout en critiquant la représentation « panthéiste » selon laquelle toute chose serait divine (*Allesgötterei*), au profit de la représentation selon laquelle seul le tout est divin (*Allgötterei*)[30]. Toutefois, quelle est l'originalité de l'Idée hégélienne dans l'histoire de l'être en tant qu'être ? Celle-ci se définit comme vie, au sens d'une totalité non pas seulement donnée mais aussi auto-déterminante. Hegel reprend en l'appliquant à l'Idée ce que Fichte, lui-même héritier d'une longue tradition, dit du moi : « La position du moi par lui-même est la pure activité de celui-ci. »[31] Or voilà précisément ce qu'ignore, aux yeux de l'auteur de l'*Encyclopédie*, la métaphysique traditionnelle, puisqu'elle considère que l'être est toujours déjà donné et qu'il suffit d'en énumérer les prédicats. Ce point constitue l'enjeu des célèbres paragraphes de la préface de la *Phénoménologie* consacrés à la proposition spéculative : « En tant que le concept est le Soi propre de l'objet, lequel s'expose comme son devenir, il n'y a pas là un sujet en repos qui porte les accidents sans être mû, mais le concept qui se meut et qui reprend en lui-même ses déterminations. »[32] De même que le moi fichtéen est un acte d'auto-position, l'Idée hégélienne est genèse d'elle-même, auto-engendrement de ses déterminations et, finalement, prise en charge pensante de celles-ci. Il faudra revenir sur ce point, en se demandant notamment si l'Idée peut ou non être conçue comme cause de soi : nous verrons en effet qu'elle commence toujours par se présupposer. Mais il est clair que la philosophie de l'Idée est gouvernée par le thème de la genèse de l'être véritable comme auto-position et auto-compréhension. Pour Hegel, l'objet d'investigation n'est pas seulement donné mais aussi son œuvre propre. L'Idée n'est pas une « chose » au sens d'un étant singulier pourvu d'un contenu fixe. Mais elle est bien « quelque chose », elle est une instance objectivement présente dans l'expérience et ne désigne pas seulement un principe critique ou herméneutique. Elle ne nomme pas

le point de vue du philosophe sur l'effectivité, mais est un principe, actif et effectif, de totalisation des phénomènes.

On sait que Hegel critique explicitement le projet de la « métaphysique ». À cet égard, il se montre fidèle à l'esprit des Lumières. La question, cependant, est de savoir quelle est la radicalité de la critique, et s'il ne dénonce pas, sous le nom de métaphysique, une forme particulière de l'investigation des premiers principes, sans renier pour autant cette investigation en tant que telle. *a)* La plupart des usages explicites de la notion sont assurément critiques. Ainsi la métaphysique, telle qu'elle est par exemple thématisée dans le concept préliminaire de la *Logique* encyclopédique, désigne la conviction selon laquelle l'être est toujours déjà ce qu'il est, et se trouve pourvu de prédicats fixes auxquels il reste indifférent. Dans cette perspective, elle est une pensée « chosiste », selon laquelle la tâche de la philosophie consisterait simplement à explorer les prédicats donnés d'un substrat présupposé[33]. De même, lorsque le philosophe reproche à la science non philosophique de la nature de faire de la métaphysique sans le savoir[34], la notion renvoie à une pensée réflexive qui, à la fois, est étrangère au réel et artificiellement plaquée sur lui. Enfin, dans la Préface de la *Science de la logique*, la métaphysique est identifiée à la logique dans son ensemble: « La science logique [...] constitue la métaphysique proprement dite ou la pure philosophie spéculative. »[35] On pourrait avoir l'impression qu'il y a ici une complète réhabilitation de la métaphysique. En réalité, la pureté de la logique constitue aussi sa faiblesse. Certes, cette pensée n'est aucunement invalide: mais elle est enfermée en son abstraction et incapable de prendre en charge l'extériorité. C'est également en ce sens que les *Leçons sur la philosophie de la religion* opposent le « concept métaphysique » de chaque religion à sa figure vivante. Quand bien même elle est loin d'être absurde, la métaphysique, affaire de la raison pure, n'est pour Hegel qu'un discours coupé de la réalité extérieure.

b) Toutefois, cette récusation de la métaphysique chosiste ou abstraite n'invalide pas l'appartenance de Hegel à la tradition d'investigation des principes de l'étant véritable, une tradition dont d'ailleurs il se revendique explicitement. Si l'auteur de l'*Encyclopédie* n'est pas avare de critiques à l'égard de ses prédécesseurs, il ne dénonce jamais leur projet d'ensemble, mais insiste au contraire sur l'unité de l'histoire de la philo-

sophie et sur le fait qu'il appartient lui-même à cette histoire : « Si diverses que soient les philosophies, elles ont pourtant en commun d'être de la philosophie. »[36] C'est pourquoi « l'étude de l'histoire de la philosophie est l'étude de la philosophie elle-même »[37]. Pour lui, la philosophie est une investigation pensante de l'Idée, c'est-à-dire de l'être véritable, considérée en son auto-développement et, finalement, en son accession à la conscience d'elle-même. Certes, il y a une dimension fondamentalement critique de l'enquête hégélienne, dans la mesure où les formes déficientes de l'Idée sont successivement niées. Si l'on considère par exemple cette investigation de l'intelligible pur qu'est la *Science de la logique*, toutes les catégories qui précèdent l'Idée absolue sont récusées en raison de leur unilatéralité. Mais cela ne signifie pas qu'il y ait là, pour Hegel, un simple *flatus vocis*. En réalité, les catégories rencontrées sont manifestées, indissociablement, dans leur insuffisance et dans leur pertinence. Chacune d'entre elles, quoique vraie de manière seulement abstraite, est indubitablement vraie, puisqu'elle témoigne de l'unité de la pensée avec elle-même. Plus généralement, nous ne trouvons chez Hegel aucun refus de l'investigation des principes ni le déni de la distinction entre l'être véritable (l'Idée ou l'effectivité) et l'apparence (l'apparition). Certes, il montre qu'il y a in fine identification de la raison et du phénomène. Cependant cette unification n'est pas une confusion et ne s'opère que sur fond d'une distinction préservée. Bien plus, la hiérarchie entre les deux termes est constamment maintenue par Hegel, qui affirme que les principes doivent juger l'expérience et que la réalité dépourvue de raison n'est pas une réalité effective. Pour autant, dans l'histoire de la métaphysique, Hegel propose deux grandes innovations. En premier lieu, à ses yeux, l'être se constitue lui-même, si bien que l'on peut se dispenser de recourir à Dieu comme principe d'explication de l'univers – contrairement, dit-il, aux rationalismes modernes de Descartes à Leibniz en passant par Malebranche et Spinoza[38]. En second lieu, la rationalité de l'être n'est pas originairement donnée, car elle n'est qu'un résultat.

Même si Hegel bouleverse l'histoire de la métaphysique moderne, on peut dire qu'il lui appartient encore, dans la mesure où il conçoit la philosophie comme l'investigation théorique de ce qui est véritable, et où il considère que ce qui est véritable est fondé. Cette investigation, il estime en outre qu'elle peut être conduite indépendamment de tout

point de vue spécifique, puisqu'elle consiste, précisément, à idéaliser les savoirs finis. Pour autant, Hegel est un héritier de Kant, en ce qu'il fait sienne la dénonciation de la métaphysique dogmatique et en ce que son analyse de l'esprit est fondamentalement critique – comme on l'a dit, la critique, alors, n'est pas celle du penseur extérieur mais l'auto-critique de la chose même[39]. En revanche, il n'y a pas lieu de projeter sur l'auteur de l'*Encyclopédie* la mise en cause de la grammaire et des idoles de la métaphysique telle qu'on la rencontre chez Nietzsche et ses successeurs. Si, de manière restrictive, on considère qu'une pensée est métaphysique quand elle définit son objet comme une chose pourvue de prédicats objectifs donnés, et quand elle pose qu'elle-même n'a pas à être examinée, ni encore moins critiquée, alors la philosophie de Hegel n'est certes pas une métaphysique. Cependant si l'on considère, de manière plus large, que le projet métaphysique, comme philosophie première, se définit par la prétention à déterminer la structure fondamentale de ce qui est, et ceci en vertu d'un intérêt purement théorique, alors cette philosophie reste une métaphysique. Enfin, si par un tel concept on entend la conviction selon laquelle l'être peut coïncider avec lui-même, ou encore peut être donné à lui-même en personne, Hegel, encore une fois, appartient à la tradition métaphysique : car il fait de la réflexion en soi-même le moment le plus concret de tout cycle systématique. Certes, il fait droit de manière radicale à l'altérité – et cette altérité, comme on le verra plus précisément dans les chapitres suivants, n'est autre que la nature ou la naturalité de l'esprit. Certes, le retour à soi n'est pas un retour au même. Cependant d'une part, l'altérité n'est jamais le dernier mot du devenir, dans la mesure où l'instance unifiante est toujours capable de se faire advenir au sein de ce qui s'oppose à elle. D'autre part, le soi qui advient à la fin de chaque processus intègre en lui-même le soi originaire. En d'autres termes, si, pour Hegel, l'identification concrète s'opère au moyen de l'altérité, cette altérité peut toujours être déjouée. En définitive, même s'il transforme la métaphysique, Hegel adopte et entérine ses préoccupations.

Considérons l'analyse de Gérard Lebrun : « Ce qui assurera l'originalité du Concept par rapport aux savoirs et aux méthodes que critique Hegel : au départ, la ferme résolution de ne jamais soumettre le langage à la juridiction d'une instance qui lui soit extérieure et de ne jamais retrouver dans les 'choses dites' d'autre nécessité que la nécessité qu'elles

incluent en tant qu'elles sont 'dites'. »[40] Cette affirmation est à la fois séduisante et insatisfaisante. Pour une part en effet, le concept constitue chez Hegel son propre critère d'évaluation et le discours philosophique est strictement autonome. Pour une autre part cependant, on peut douter que le discours philosophique ne soit qu'un langage au sens défini par Gérard Lebrun. Aux yeux du commentateur, le hégélianisme n'est pas une doctrine dans la mesure où il ne prétend délivrer aucune vérité et ne repose lui-même sur aucun principe théorique considéré comme indubitablement vrai. Le hégélianisme serait un langage au sens d'une pensée essentiellement interrogative et référée à elle seule. Il consisterait à problématiser les assertions de la philosophie en assumant provisoirement ses règles, mais sans y adhérer. Et il finirait par montrer la vanité de la philosophie, sans que cette auto-dénonciation ne produise aucun contenu qui pourrait être lui-même considéré comme valide. Hegel « ne s'en prend plus aux thèses pour les critiquer, les rectifier ou les compléter, mais seulement pour déceler à travers elles les règles d'un jeu que tous les systèmes jouaient à leur insu. En regard, la philosophie qui met en œuvre la négativité est la première philosophie qui fonctionne explicitement comme discours et abat ses cartes comme tel. Il s'agit donc d'une autre régulation du langage, et non d'un autre ensemble doctrinal. »[41] En un mot, le discours hégélien n'aurait d'autre effet que d'ébranler les certitudes traditionnelles : « Les concepts hégéliens ne disent rien d'autre en général que la précarité des contenus que l'on croyait positifs. Philosophie de la religion, philosophie de la nature, philosophie de l'esprit, ces titres ne désignent rien d'autre que la récusation de ces génitifs confortables, mais abusifs, dont les savoirs positifs se font un programme : science de Dieu, du monde, de l'âme. À ces objets qui s'offraient à nous avec l'autorité du déjà là, le discours spéculatif ne substitue pas d'autres objets. »[42]

La force de cette analyse tient à ce qu'elle rend Hegel inattaquable en posant qu'il renonce d'avance à toute position déterminée. Elle permet de retourner contre les contradicteurs les reproches qu'ils adressent au philosophe : car celui qui fait grief à l'auteur de l'*Encyclopédie* de croire en la possibilité d'un savoir suprême, en un sens de l'histoire, en l'identité finale de la pensée et de l'être, etc., ne ferait que projeter naïvement ses préjugés sur la pensée qu'il croit dénoncer. Toutefois on peut se demander si le souci apologétique ne rend pas Gérard Lebrun insoucieux

des textes. Par exemple, n'est-il pas trop habile, pour répondre aux accusations de « logocentrisme » formulées par Jacques Derrida, de suggérer que Hegel pratique la déconstruction avant la lettre[43] ? Car l'auteur de l'*Encyclopédie* ne met jamais en question la validité de la philosophie spéculative. Il dénonce certes toute forme de philosophie « abstraite » mais affirme la pertinence de la philosophie « concrète » – à savoir la sienne. D'une certaine manière, l'analyse de Gérard Lebrun revient à projeter sur Hegel ce que celui-ci dit du scepticisme ancien, sans tenir compte, précisément, des réserves formulées par le philosophe : « Les sceptiques en restent au résultat comme à un négatif : telle ou telle chose recèle une contradiction, donc se dissout, donc n'est pas. Ce résultat est ainsi le négatif ; mais le négatif lui-même est à son tour une déterminité unilatérale vis-à-vis du positif, ce qui signifie que le scepticisme se comporte seulement en entendement. Il méconnaît que cette négation est pareillement affirmative, est un contenu déterminé en lui-même. »[44] De fait, on trouve sous la plume de Hegel une apologie constante de la « science » spéculative, distinguée du simple amour du savoir ou de la réflexion comme construction intellectuelle subjective. Certes, le discours hégélien est critique. Mais il n'élimine pas son objet, car il le tient pour véritable, et se tient soi-même pour valide. Il y a chez Hegel un réel optimisme de la raison, et notamment de la raison philosophique. L'erreur serait de croire qu'il se borne à constater l'échec des attitudes unilatérales. En réalité, il propose aussi une solution qu'il considère comme satisfaisante : à savoir sa propre doctrine en tant que pensée réconciliatrice.

La philosophie hégélienne ne se réduit pas à une dénonciation de la finitude : car, en tant que prise en charge de cette dernière, elle se considère elle-même comme infinie. Sans doute est-ce en cela que le hégélianisme a le plus vieilli. Mais lui prêter la démarche stratégique de la déconstruction est aventureux. Au demeurant, une pensée n'est-elle intéressante que si elle est insoupçonnable d'archaïsme et parfaitement « actuelle » ? N'y a-t-il pas dans ce mode d'interprétation, qui veut que Hegel soit notre contemporain et pour cette raison même au-dessus de tout soupçon, non seulement un renoncement à l'histoire mais aussi un renoncement à l'esprit critique ?

En définitive, si l'idéalisme hégélien nie toute pensée fixe, il n'est pas lui-même sans contenu, et l'Idée n'est pas seulement une

instance d'accusation. Proposons une analogie entre l'Idée de la philosophie et l'Idée de l'État. Comment Hegel rend-il compte de la liberté au sein de l'État moderne ? Celle-ci, dit-il, ne doit pas être conçue seulement négativement, comme limitation réciproque de la sphère d'agir des citoyens. Car la liberté politique a aussi bien un sens positif, et consiste dans l'ordre éthique, c'est-à-dire dans l'ensemble de lois et des coutumes qui objectivent la volonté universelle des citoyens[45]. L'État, comme Idée, ne se borne pas à nier l'ineffectivité des familles et l'égoïsme des membres de la société civile, mais il présente également un contenu positif, à savoir la vie des institutions politiques. On le constate ici encore, l'Idée n'est pas simplement une méthode, car elle offre aussi une teneur substantielle – les deux termes se transformant bien entendu continûment au cours du développement systématique. C'est justement parce qu'elle présente, en chacun de ses moments, non seulement une forme mais aussi un contenu qu'on peut la dire concrète.

Idéalisme et auto-critique

Qu'entendre alors par l'idéalisme revendiqué par Hegel ? – par exemple dans cet énoncé : « Toute vraie philosophie est [...] un idéalisme. »[46] L'idéalisme ne renonce-t-il pas, par définition, à prendre le réel au sérieux ? Il faut ici répondre en plusieurs étapes. *a)* La notion de réalité, sous la plume de Hegel, n'a pas un sens fixe mais un sens structural. Elle s'oppose à l'idéel comme la forme s'oppose au contenu, la médiation à l'immédiateté, l'intérieur à l'extérieur[47]. Il y a une réalité – un être-là, c'est-à-dire une existence donnée dans le présent de l'expérience – propre à la logique, mais également une réalité propre à chaque être naturel et à chaque être spirituel. Comme on l'a dit plus haut, tout ce qui est pensable est également réel, au sens où il est inscrit dans une matière donnée et apparaît par là même. L'idéalisme hégélien n'est pas un idéalisme dogmatique qui réduirait tout ce qui est à la pensée : en effet, cette position est inacceptable aux yeux de Hegel précisément en raison de son caractère réducteur[48]. *b)* L'idéalisme dont il se réclame signifie bien plutôt que tout être existant relève de l'Idée en tant que totalité auto-déterminante. Comme le souligne une addition de la *Logique* encyclopédique, lorsqu'on dit que la pensée, en tant qu'Idée, est l'intérieur des choses, on ne dit pas pour autant que toutes les choses ressortissent à la pensée. On dit en revan-

che qu'il y a de la raison dans les choses, puisque celles-ci sont organisées par un principe immanent de liaison, quand bien même celui-ci reste inconscient: tel est, pour Hegel, le sens fondamental de l'affirmation d'Anaxagore selon laquelle le noËw régit le monde: « La simplicité du νοῦς n'est pas [celle d']un être, mais [celle de l']universalité (unité). L'universel est simple et différent de soi – mais de telle sorte que la différence soit immédiatement supprimée et que cette identité soit posée. »[49] Lorsque la *Raison dans l'histoire* énonce que la raison gouverne le monde, il ne s'agit pas d'une exaltation de la force des idées. Il s'agit de la proposition selon laquelle le monde historique, en son essence, est une Idée, c'est-à-dire une unité auto-déterminante: « C'est l'Idée elle-même qui se propulse en avant, qui se crée et se saisit sur ses propres chemins. »[50] L'histoire, pour rester sur cet exemple, forme un tout qui s'explique par ses propres ressources et qui élève à l'unité d'un « règne » cohérent le matériau anthropologique à chaque fois donné. Comme on l'a dit plus haut, l'idéalité du fini signifie que celui-ci est pris en charge dans une totalité. *c)* C'est pourquoi, la question n'est pas de savoir si l'idéel peut aussi être réel – car tel est nécessairement le cas –, mais quelle est la relation entre l'idéalité et la réalité. La forme est-elle inscrite dans une matière qui lui est immédiatement conforme (la chose sera alors dite abstraitement idéelle), y a-t-il un rapport d'opposition entre les deux termes (la chose sera alors dite abstraitement réelle[51]), ou enfin la forme vainc-t-elle activement l'opposition de la matière (la chose sera alors dite idéelle au sens emphatique du terme[52]). Tout ne relève pas de l'idéalisme concret: bien plutôt, seuls les moments terminaux de chaque cycle systématique vérifient cette propriété. Mais, comme l'idéalisme concret est la vérité de chaque cycle, la philosophie peut, par synecdoque, se réclamer de l'idéalisme comme doctrine professant que « l'être-là déterminé en tant que réalité, [...] maintenu ferme pour lui-même, ne possède aucune vérité »[53].

Toutefois, Hegel justifie-t-il l'assertion selon laquelle tout relève de l'Idée ? On peut avoir de prime abord le sentiment qu'il esquive toute entreprise de démonstration. Par exemple il se contente, dans la *Raison dans l'histoire,* de faire référence à l'*Encyclopédie*[54], et semble mal masquer, par là-même, son incapacité à argumenter en faveur d'une totalisation immanente du monde de l'histoire. Ne peut-on alors lui reprocher une sorte de fidéisme de l'Idée ? Celle-ci n'est-elle pas un simple objet de

croyance plutôt qu'un objet de savoir véritable ? S'il y a des polémiques nombreuses dans l'*Encyclopédie*, il faut avouer qu'elles ne sont guère dirigées contre la position qui semble la plus directement opposée au hégélianisme et qui, par conséquent, appellerait le plus naturellement les attaques de Hegel : celle selon laquelle il n'y aurait pas d'unité auto-déterminante du réel. Les polémiques les plus fréquentes, dans l'*Encyclopédie,* visent les savoirs immédiats et réflexifs. Certes, on peut considérer que ces formes de connaissance postulent la finitude et le morcellement de l'être : dès lors, leur critique constitue une argumentation puissante en faveur de son unité infinie. Toutefois la thèse anti-hégélienne par excellence, selon laquelle le réel ne serait qu'un chaos factuellement donné, semble ignorée au lieu d'être explicitement réfutée. C'est pour cette raison qu'on a régulièrement accusé Hegel de postuler gratuitement que le réel se constitue en totalité. Paul Ricœur parle ainsi de la thèse selon laquelle la raison gouverne le monde comme d'un « credo philosophique » qui ne suscite en retour que notre « incrédulité »[55]. Selon ce point de vue, le philosophe serait incapable de résister aussi bien à la critique argumentée qu'au contre-exemple.

En fait, on constate que le système constitue, lui-même et de part en part, la démonstration de l'assertion en question. Le développement encyclopédique, en effet, n'est pas autre chose que l'auto-manifestation, par la chose même, de son unification rationnelle, dans un débat constant avec la multiplicité irrationnelle. S'il est vrai que l'Idée est le principe du réel, ce n'est pas au philosophe de le montrer, mais au réel lui-même, ou plutôt c'est à l'Idée de se montrer dans le réel : « Que l'Idée est la vérité, c'est ce dont la preuve n'a pas à être réclamée maintenant seulement ; tout l'accomplissement et développement précédent de la pensée contient cette preuve. »[56] Prenons encore une fois l'exemple de l'histoire. Elle met en évidence l'inscription progressive d'un sens de plus en plus profond et efficient au sein du matériau anthropologique qui lui sert d'assise. Elle présente en effet l'avènement, chez les peuples, d'une conception de l'homme de plus en plus libérante. Pour les Orientaux, dit Hegel, un seul individu est libre (le despote) ; pour les Grecs et les Romains, quelques uns seulement sont libres (les citoyens par opposition aux esclaves, ou les patriciens par opposition aux plébéiens) ; enfin, selon les convictions qui ont cours à l'ère chrétienne, c'est l'homme en tant qu'homme qui est libre

(si bien qu'alors tous les hommes pensent et agissent en citoyens). Pour Hegel, c'est un fait que les Orientaux n'aspirent pas à la liberté, si bien que le régime despotique sous lequel ils vivent est approprié. Au demeurant, le despote lui-même est aliéné, puisqu'il se contente de la satisfaction de ses désirs sensibles. De même, l'esclavage chez les Grecs n'est pas une aberration, mais la traduction institutionnelle de leur conception de l'homme. Pour eux en effet, l'homme n'est libre que dans la mesure où il est affranchi de la contrainte extérieure et capable en revanche de réaliser sa volonté dans l'extériorité. Une telle liberté est donc dépendante des circonstances (les hasards de la naissance et de la guerre...) et a pour condition la présence d'esclaves. Enfin, selon la conception chrétienne de la liberté, l'homme est libre pour autant qu'il soumet ses inclinations naturelles à sa raison. C'est pourquoi tout homme peut alors être libre. Sur le plan institutionnel, cette dernière conception de la liberté se traduit par le fait que les citoyens obéissent au pouvoir politique non par contrainte (comme chez les Orientaux) ni par inclination naturelle (comme chez les Grecs), mais en vertu d'une décision rationnelle... On voit bien ici que le principe unitaire – le savoir et le vouloir de la liberté – établit sa puissance au sein d'un matériau anthropologique qui, originairement, n'a pas conscience de la liberté de l'esprit et, pour cette raison même, est désuni. Pour Hegel, le « pouvoir de la raison » n'est pas un simple préjugé philosophique que le penseur chercherait, avec plus ou moins de succès, à projeter sur les données de l'expérience. Mais cette dernière exhibe le débat entre l'unité et la multiplicité, et la victoire de la première sur la seconde.

Dans une perspective non hégélienne, on pourrait imaginer que l'histoire universelle suive une marche rationnelle, mais que son but propre soit, par exemple, le bonheur ou la prospérité des hommes. Mais tel n'est justement pas le cas aux yeux de Hegel, dans la mesure où le résultat de l'histoire n'est autre, pour lui, que la rationalisation du réel, c'est-à-dire l'organisation de celui-ci en une totalité sensée. Il est finalement abusif de dire que le développement de l'histoire est de part en part rationnel. D'un côté la raison mène le monde au sens où la marche de l'histoire obéit à un principe immanent qui est su et voulu. De l'autre, l'histoire ne se rationalise que progressivement, face à une série de mises en cause : ainsi, les règnes orientaux, grecs et romains sont chacun irrationnels selon un mode qui leur est propre. Pour proposer un autre exemple, la nature

constitue, en son ordre, la mise en évidence progressive de la domination de la raison sur l'extériorité. Mais c'est seulement in fine, dans la vie organique, que la raison s'affirme, autant qu'il est en elle dans la nature, comme le principe des choses : « L'agir continuel de la vie [c'est-à-dire du moment ultime de la nature] est [...] l'idéalisme absolu ; il devient quelque chose d'autre, mais qui est toujours supprimé. Si la vie était réaliste, elle aurait du repos devant ce qui est extérieur à elle, mais elle réfrène (*hemmt*) toujours la réalité de ce qui lui est autre, et elle le change en elle-même. »[57]

L'idéalisme n'est pas simplement postulé par le philosophe mais activement démontré par l'objet d'investigation lui-même, qui intensifie sa victoire sur la multiplicité des choses. C'est la vie concrète de l'Idée qui constitue la preuve de la validité de l'idéalisme philosophique, et ceci par l'assujettissement de plus en plus radical de ce qui lui est opposé. L'absolu est démonstration progressive d'une rationalité qui est non pas présupposée mais qui se réalise processuellement. Certes, il est raisonnable de s'inquiéter d'un éventuel cercle dans la démonstration hégélienne, et il n'est pas absurde de diagnostiquer, chez le philosophe, un préjugé discutable en faveur de la rationalité. Cependant, on ne peut lui reprocher de renoncer à argumenter en faveur de cette thèse. Si Hegel ne prétend pas donner de preuve *ex cathedra* à cet égard, c'est parce qu'il estime que cette tâche revient au réel lui-même. En vérité, la philosophie ne consiste en rien d'autre qu'à reconnaître comment le réel valide lui-même l'idéalisme.

Approuver ou dénoncer ce qui est ?

Comment entendre l'adage fameux : « Ce qui est rationnel est effectif, et ce qui est effectif est rationnel. »[58] Cette affirmation doit-elle être comprise, selon une interprétation traditionnelle, comme une approbation de tout ce qui est ? En aucune manière, car si la philosophie, aux yeux de Hegel, est de part en part évaluative, elle condamne non moins qu'elle applaudit. La science hégélienne est étrangère à l'idée de neutralité axiologique, dans la mesure où les niveaux successifs du développement systématique qu'elle présente sont également de valeurs distinctes. D'où aussi bien les dénonciations brutales que les éloges enthousiastes qui scandent les textes, à l'exemple de la critique constamment nourrie contre la nature et de la valorisation non moins continue de l'esprit[59]. Cependant Hegel considère que l'Idée se transforme elle-même et par ses seules

ressources. Pour cette raison, le jugement extérieur porté sur elle n'a pas d'intérêt. Par exemple, le discours philosophique, aux yeux de l'auteur des *Principes de la philosophie du droit*, n'a pas à jouer de rôle moral ou politique. Hegel ne se lasse pas d'opposer l'Idée aux idéaux d'entendement, pour lui chimériques, sur lesquels sont fondés les projets de réforme du réel : « La séparation de l'effectivité d'avec l'Idée est particulièrement en faveur dans l'entendement, qui tient les songes de ses abstractions pour quelque chose de véritable et tire vanité du devoir-être qu'il aime à prescrire aussi et surtout dans le champ de la politique, comme si le monde l'avait attendu pour apprendre comment il doit être mais n'est pas. [...] Mais cette sagesse avisée a tort de s'imaginer qu'avec de tels objets et leur devoir-être, elle se trouve à l'intérieur de la science philosophique. Celle-ci a seulement affaire à l'Idée, qui n'est pas assez impuissante pour devoir-être seulement. »[60] Ce texte signifie-t-il que le devenir est indépendant de la critique ? Hegel est-il ici oublieux de l'héritage émancipateur des Lumières ? La réponse ne peut qu'être nuancée. *a)* En premier lieu, le passage d'un moment à l'autre est précisément une opération critique. On le voit, par exemple, dans la célèbre analyse du développement de la plante dans la préface de la *Phénoménologie* : « Le bouton disparaît lors de l'éclosion de la fleur, et l'on pourrait dire que celui-là est *réfuté* par celle-ci ; de même, la fleur est qualifiée par le fruit comme un *faux être-là* de la plante. »[61] Tout passage dialectique consiste dans la dénonciation du caractère inadéquat du moment antérieur. *b)* En deuxième lieu cependant, la critique est ontologisée : elle devient un aspect de la chose même et cesse d'être un point de vue externe. La chose se critique elle-même, la critique ne peut être qu'une auto-critique et constitue alors une dimension immanente du processus. Par exemple, le développement de l'histoire est une récusation continue des régimes oppressifs : cependant celle-ci ne s'opère pas au nom d'idéaux « philosophiques » mais est le fait des grands hommes eux-mêmes, qui ne sont pas des penseurs et ne transcendent aucunement leur propre culture d'appartenance. Si l'on considère le discours de l'*Encyclopédie*, on voit certes que Hegel adresse de multiples remontrances à ses prédécesseurs ou à ses concurrents, et ne cesse de dénoncer les formes du réel qui lui semblent insatisfaisantes. Cependant, comme on l'a dit plus haut, ces critiques « extérieures » apparaissent alors dans les remarques et non dans les paragraphes. Elles ne prétendent donc

pas au statut de discours spéculatif à proprement parler. Les paragraphes, quant à eux, ne présentent que le devenir de l'Idée par *auto*-critique. *c)* En troisième lieu enfin, la vie de la chose même est constamment novatrice. Hegel n'est pas hostile au changement, et encore moins réactionnaire. Pour lui, Jules César le rénovateur de la vie politique romaine a raison contre Cicéron le défenseur des institutions traditionnelles[62]. Pour prendre un autre exemple, contre le romantisme politique, Hegel n'a pas la moindre nostalgie d'une « germanitude » médiévale. Il se désintéresse certes de l'avenir, mais valorise avec constance le présent contre le passé.

Seul ce qui est effectif est rationnel. Comme on l'a souvent remarqué, la notion d'effectivité ne renvoie pas, sous sa plume, à l'ensemble de ce qui est, mais à ce qui, dans l'être, est véritable. L'effectivité est donc ici synonyme d'idéalité concrète. La formule sur la rationalité de l'effectivité est à ce titre une proposition analytique au sens kantien du terme. Quel est alors son enjeu ? Le contexte de la préface des *Principes de la philosophie du droit* et du § 6 de l'*Encyclopédie* montre qu'il s'agit d'opposer l'objet de la philosophie aux idéaux d'entendement. Ces derniers n'ont pas droit de cité en philosophie en raison de leur vacuité. Dès lors, la formule ne signifie pas que l'être véritable, objet de la philosophie, soit excellent de part en part. En revanche, elle signifie que l'effectivité n'a que faire de nos indignations et de nos utopies, puisqu'elle se libère spontanément de ses déficiences. On pourrait dire que le hégélianisme est un conservatisme non traditionaliste ou un progressisme non volontariste : car il est fidèle à l'expérience mais considère que le réel est véritable pour autant qu'il dénonce et corrige de lui-même son aliénation originaire. Sur le plan politique, il est significatif que, pour l'auteur de l'*Encyclopédie*, les grands hommes dans l'histoire ne soient pas des contestataires mais des dirigeants : César, Frédéric II ou Napoléon. À ses yeux, le progrès résulte, non de la mise en cause extérieure du pouvoir en place, mais de la réalisation, par l'autorité légitime, de la volonté originairement non développée du peuple. Si cette conception de la politique nous est, pour l'essentiel, devenue étrangère, on aurait tort d'y voir un simple plaidoyer en faveur du pouvoir légal. Pour Hegel, quand bien même elle ne s'opère que sur un mode immanent, la critique est inévitable et indispensable.

C'est à partir de ce point qu'on peut analyser une différence fondamentale entre le hégélianisme et la philosophie transcendantale de Fichte et du Schelling du *Système de l'idéalisme transcendantal.* Pour ces derniers, il s'agit d'établir la légitimité des différents actes de la conscience en montrant qu'ils sont les conditions de possibilité de la conscience de soi. Chez Fichte comme Schelling, c'est donc le philosophe qui répond à la question du *quid juris*, en mettant en évidence le caractère indispensable de chaque moment de l'esprit. En revanche la conscience naturelle ignore cette problématique, tout comme elle ignore le conditionnement réciproque des « époques » de la conscience. À l'opposé, chez Hegel, tout moment établit lui-même et pour lui-même sa plus ou moins grande validité. Par exemple, ce qu'il y a de valide dans la sensation n'est pas déduit du fait qu'elle est le « ce sans quoi » il n'y aurait pas de conscience, et ainsi de suite, mais du fait qu'elle est bel et bien une forme de connaissance. En même temps, la sensation se dénonce elle-même comme n'étant qu'une connaissance superficielle, puisqu'elle est incapable de subsister. Le degré de légitimité d'un moment n'est pas établi par le seul philosophe, mais il est manifesté par la chose même, en vertu de son caractère plus ou moins concret et auto-fondé. Chez Hegel, la question du *quid juris* est fondamentale, mais ce sont les moments eux-mêmes qui révèlent leur plus ou moins grande légitimité.

On a parfois accusé le hégélianisme d'être amoral dans la mesure où il approuverait sans réserve ce qui est – et, corrélativement, serait conservateur au point de condamner toute entreprise visant à modifier le réel : Pour Hegel, « est bien ce qui existe en tant qu'il existe. Toute action, étant négatrice du donné existant, est donc mauvaise : un péché. Mais le péché peut être pardonné. Comment ? Par son succès. Le succès absout le crime parce que le succès, c'est une nouvelle réalité qui existe. »[63] On se demande cependant comment concilier cette interprétation avec l'analyse hégélienne du développement systématique en termes de progrès vers la liberté et de victoires sur l'aliénation. Pour Hegel, le mal existe et consiste dans la finitude. Mais l'auteur de l'*Encyclopédie* a aussi pour originalité d'affirmer que cette dernière n'a pas besoin du philosophe spéculatif pour être révélée en tant que telle : car elle se dénonce spontanément dans la mesure où elle est incapable de subsister. Par exemple, l'illégitimité des empires orientaux se révéla dans leur décadence et les victoires

d'Alexandre. Pour prendre un autre exemple, la Révolution française (considérée au moins dans son aurore) fut juste non pas seulement parce que le régime qui s'ensuivit s'imposa de fait, mais bien plutôt parce qu'elle fut la libération d'un peuple asservi : « L'oppression terriblement dure qui pesait sur le peuple [fournit] une première occasion au mécontentement. L'esprit nouveau devint actif ; l'oppression poussa à l'examen. [...] Tout le système de l'État apparut comme une injustice. [...] La pensée, le concept du droit se fit tout à coup valoir et le vieil édifice d'iniquité ne put lui résister. »[64] Le hégélianisme n'est ni un cynisme ni un optimisme béat, mais pose sans cesse la question du bien et du mal.

Comparer l'entreprise hégélienne à la *Théodicée* de Leibniz est instructif. Hegel ne juge pas que le mal serait une condition positivement indispensable à la réalisation du bien, ou encore que ce que nous appelons le mal ne tiendrait qu'à une erreur de perspective. Bien au contraire, à ses yeux rien ne justifie la finitude, elle n'est pas illusoire, et l'accès à l'infini n'est possible que par la victoire sur elle. En outre, pour Hegel, l'idée selon laquelle le monde réel serait le meilleur des mondes possibles est dénuée de sens. Enfin, l'évaluation du réel n'est pas faite de l'extérieur, par Dieu ou par le philosophe, car le monde se juge lui-même. D'une part il condamne ce qu'il y a de fini en lui, d'autre part il s'élève spontanément à la liberté et à la plénitude. En un mot, l'enjeu n'est pas le savoir extérieur de la valeur du monde considéré comme statique, mais le processus actif de son auto-transformation.

La notion d'Idée désigne donc un principe de totalisation, qui assure dynamiquement l'unité de termes différenciés, lesquels sont par là réduits au statut de simples phénomènes : « La sagesse consiste à prendre un [être] particulier quelconque [...], non pour un absolu, un [être] substantiel, mais toujours seulement pour un moment de l'unique Idée. »[65] On peut alors dire que la pensée hégélienne s'inscrit dans le cadre traditionnel de la métaphysique, au sens de l'investigation théorique du « véritablement étant » comme principe. Qu'elle soit purement et simplement identifiée avec ses constituants élémentaires (cas de la logique), qu'elle consiste dans leur addition extérieure (cas de la nature) ou encore qu'elle les intègre (cas de l'esprit), l'Idée est toujours une instance de liaison et d'organisation. Toutefois, elle n'a pas l'unité d'un genre substantiel mais

celle d'une forme d'activité. Précisément, l'enjeu du développement systématique est la genèse de l'Idée comme totalité absolue, c'est-à-dire comme totalité concrète et affranchie de toute relativité à l'égard d'un présupposé qu'elle ne pourrait prendre en charge. Chaque cycle consiste dans le passage d'un moment « indéterminé », ou encore abstraitement universel, à un moment « effectif », c'est-à-dire concrètement singulier. C'est l'organisation de ce cycle qu'il faut maintenant examiner.

CHAPITRE 5

LE PROCESSUS SYSTÉMATIQUE COMME LIBRE AVÈNEMENT DU SOI

Le devenir de l'Idée obéit-il à un schème général ? La question est de savoir si les différents cycles encyclopédiques sont caractérisées par une tâche ou un enjeu constants : en d'autres termes, si l'on peut repérer à leur propos un mode d'évolution qui, en tenant compte des variations liées au développement continu du système, présenterait une certaine permanence. Or, dans la mesure où chaque cycle, comme Idée, est une totalité engagée dans un processus d'auto-position, on peut répondre affirmativement à la question : chaque cycle consiste à se poser comme totalité *véritable* à partir de sa présupposition comme totalité seulement *formelle*. En d'autres termes, il est l'opération qui mène d'un stade simplement « immédiat » à un stade « effectif » de l'Idée, une opération par laquelle celle-ci en vient, après avoir été simplement présupposée, à se justifier elle-même. Originairement, elle est simplement admise, puis elle est conditionnée par un *aliud*, enfin elle est auto-fondée. L'activité de l'Idée en chacun des cycles systématiques est d'opérer la négation de son moment originaire donné, puis de l'opposition qu'elle entretient avec l'altérité, avant d'accéder à l'autonomie. On peut parler d'une subjectivation au sens où le stade ultime du processus est l'auto-détermination.

Cependant nous ne savons pas quel est le principe de ce processus : par exemple ce dernier obéit-il à une contrainte extérieure ou à une exigence intérieure ? En un mot, quelles sont les règles du développement de l'Idée ? La difficulté est que Hegel ne présente guère d'analyse générale de l'articulation des moments : bien plutôt, cette articulation est toujours présentée dans un cycle déterminé[1]. Dès lors le commentateur

doit, à la fois, mettre en évidence ce qu'il y a d'invariable dans la série entière des cycles systématiques et rendre compte de ce qui les distingue mutuellement. On considérera tout d'abord ce qu'implique la distinction des moments dans l'économie d'ensemble de l'*Encyclopédie* et on cherchera à analyser la notion de processus. Puis on se demandera dans quelle mesure le processus peut être considéré comme libre. Enfin, on s'interrogera sur le troisième moment, celui du « retour à soi-même » : est-il un retour au point de départ, ou peut-on le considérer comme novateur ?

Moment, négation, processus

L'articulation du discours encyclopédique en moments est l'un des aspects les plus fameux de la philosophie hégélienne. Un moment quelconque se présente comme une étape de la genèse de la logique et du réel. Cette genèse n'est pas une métamorphose continue à la manière de la durée bergsonienne, puisqu'elle est une succession de stations. Néanmoins, chaque station est en elle-même active. Le tout est constitué de moments définis et fixés, mais dont chacun travaille à se réaliser en lui-même. La question est cependant de savoir dans quelle mesure les différents moments constitutifs de cette genèse sont indépendants les uns des autres. A-t-on affaire à des objets strictement séparés ou entretiennent-ils au contraire une relation d'entre-détermination ? On peut adopter deux points de vue distincts sur un tel problème. En premier lieu, il faut se demander dans quelle mesure et sous quel mode la *vie actuelle* d'un moment quelconque suppose le rapport à d'autres moments. En second lieu, il s'agit de savoir si l'*origine* d'un moment est ou non déterminée par d'autres moments. Les sphères systématiques, en effet, pourraient être à la fois actuellement indépendantes et néanmoins génétiquement liées, au sens où, par exemple, l'État serait désormais autonome à l'égard de la famille mais pourtant proviendrait de celle-ci. Nous n'examinerons cependant, dans ce chapitre, que la première thématique, renvoyant la seconde au chapitre 12. Pour l'instant, il s'agit de saisir en quoi un moment quelconque, considéré dans son processus actuel, peut être ou non dit séparé.

Les images du cercle et de la sphère, constamment mobilisées par Hegel, signifient notamment qu'un moment n'est en rapport déterminant qu'avec lui-même : « Chacune des parties de la philosophie est un tout

philosophique, un cercle se fermant en lui-même. »[2] Pour employer une expression spinoziste, on dira que le moment est en soi et se conçoit par soi. Cela signifie-t-il, cependant, qu'il est délié de tout rapport aux autres moments ? Notre hypothèse est celle-ci : un moment est bel et bien en rapport avec les autres moments, cependant il n'est pas positivement conditionné par eux. Hegel est le philosophe de la médiation, cependant de la médiation négative, dont l'*Aufhebung* est l'expression achevée. Quoique inévitablement en rapport avec un *aliud*, un moment quelconque reste fondamentalement par soi, précisément parce que le rapport est négatif. Pour éclairer la notion de négation, considérons quelques exemples tirés de l'esprit objectif avant de proposer une interprétation synthétique.

a) Quel rapport y a-t-il entre la moralité et le droit « abstrait » de propriété ? L'action « morale » – qui, comme on le sait, n'est pas nécessairement bonne[3] – consiste, pour le sujet, à se rapporter non pas seulement à sa propriété mais au monde environnant en général, et en tirant sa maxime non pas du droit mais de soi-même. Le sujet moral se détourne de la sphère des biens immédiatement appropriables et renonce à obéir simplement au droit de propriété. C'est en ce sens qu'il entretient un rapport négatif avec le droit abstrait : ce dernier n'est pas la condition positive de son agir mais son contrepoint. Typique est la thématisation du droit moral de détresse, qui autorise, dit Hegel, la violation des rapports juridiques de propriété lorsque la vie du sujet est en danger[4] : il y a bien ici un rapport au moment antérieur, mais ce moment est alors nié par la moralité. *b)* Quel rapport y a-t-il, par ailleurs, entre la *Sittlichkeit* et la moralité ? Comme on le sait, l'institution éthique unifie les dispositions d'esprit des individus sous des règles communes. On constate donc une fois encore que, d'un côté, le moment ultérieur fait du moment antérieur (la libre volonté des individus) son assise, et que, de l'autre, il lui donne une forme inédite. C'est en ce sens que la *Sittlichkeit* est indépendante de la moralité et, néanmoins, a cette dernière pour condition subordonnée. *c)* S'agissant des rapports de la constitution interne (premier moment de l'État) et de l'histoire (troisième moment), l'insistance de Hegel sur le droit qu'ont les héros de l'histoire à transgresser la légalité étatique[5] permet la même conclusion : l'ultérieur a pour assise l'antérieur, mais il est autonome et bouleverse celui-ci.

Plus généralement, quel rapport y a-t-il entre les différents

moments ? Non pas un rapport d'homogénéité, de congruence ou de continuité, au sens où le terme antérieur se ferait valoir tel quel dans le moment ultérieur, mais un rapport d'opposition réciproque. La « négation », la « négativité » et l'adjectif substantivé « le négatif » désignent en premier lieu une opération d'altération active ou subie, et parfois l'instance subjective opérant cette altération, qu'elle soit finie ou infinie[6]. En second lieu, les trois termes désignent la borne, qui par définition est vouée à l'altération[7]. L'expression de « négation de la négation » met en scène le double statut de la négation : le deuxième terme renvoie à la négation comme *être* déficient présupposé, et le premier à l'*activité* d'*Aufhebung* de cet être. On peut appréhender le rapport de négation, à grands traits, à l'aide des catégories de forme et de matière. Dans le passage du premier au deuxième moment d'un cycle quelconque, une matière irréductiblement scindée en vient à s'opposer à la forme unitaire initialement donnée. Et, dans le passage du deuxième au troisième moment, passage qui constitue l'*Aufhebung* à proprement parler, une forme inédite parvient à se subordonner la matière donnée et à la conformer à son identité propre. On insiste souvent sur le fait que Hegel est le philosophe de la réconciliation. Cela est vrai, mais le hégélianisme n'a rien d'un irénisme. La réconciliation, dans le troisième temps des cycles systématiques, s'obtient par l'assujettissement radical du moment scindé. Elle ne se produit ni grâce à la mise en évidence de l'inanité de l'opposition ni par un mol accommodement entre les parties en conflit, mais par la victoire de l'unité sur la division. La réconciliation est dramatique, car elle procède d'un combat. Alors que la causalité mécanique constitue, pour une grande partie de la philosophie moderne, un modèle fondamental pour penser la relation entre les objets, avec la notion de négativité c'est la réaction spontanée du sujet face à l'objet que Hegel se donne pour modèle – et ceci non seulement dans sa thématisation de l'esprit mais aussi dans celle de la logique et de la nature. Certes, l'autonomie des moments présente une multitude de degrés, et beaucoup ne peuvent être dits libres au sens emphatique du terme. Mais même les plus abstraits ou les plus extérieurs d'entre eux manifestent la capacité de se poser par eux-mêmes et à l'encontre des autres[8].

Qu'est-ce alors qu'un processus dialectique ? Comme il a été dit au chapitre 4, la philosophie, aux yeux de Hegel, n'a pour tâche ni de

décrire l'essence supposée fixe des choses ni de présenter leur raison d'être abstraite, mais de montrer leur devenir concret, bref leur « vie ». Il ne s'agit pas d'établir leur *quid* en se désintéressant de leur *quod*, mais au contraire de montrer que les choses consistent, à chaque fois, en une opération d'engendrement de soi, comme essence et existence. La philosophie doit alors montrer si les moments rendent entièrement compte d'eux-mêmes ou, à l'inverse, sont soit dépourvus de médiation, soit médiatisés – négativement – par une altérité. C'est précisément le degré d'auto-médiatisation d'un moment qui définit son degré de rationalité et donc sa place dans l'édifice systématique. La philosophie est une investigation de l'origine des choses, la vie processuelle d'un moment consistant justement pour lui à rendre compte, de manière plus ou moins complète, de son origine propre.

La vie du moment est caractérisée à l'aide des notions de développement (*Entwicklung*[9]), de progression (*Fortgang*), ou d'effectuation (*Verwirklichung*). Précisons alors ce qu'est un processus aux yeux de Hegel. Nous nous appuierons sur l'exemple de la nature pour tenter de dégager les traits originaux des processus tels qu'ils sont examinés dans l'*Encyclopédie*. En premier lieu, à la différence d'une loi établie par la science expérimentale, la philosophie, pour Hegel, a pour but non pas seulement de mettre en évidence quelles variables sont associées à tel ou tel effet – et selon quels rapports quantitatifs – mais de présenter l'*opération* en vertu de laquelle des causes produisent un effet quelconque. Il ne s'agit pas de dégager, par abstraction, certaines données ou certains effets remarquables du phénomène examiné, mais de présenter le mouvement même par lequel la chose se produit. L'important n'est pas le résultat du processus, dans la chose ou hors d'elle, mais l'activité processuelle elle-même.

En deuxième lieu, le processus qui intéresse la philosophie ne met pas en relation des variables quelconques mais, à chaque fois, une instance et son négatif propre, comme par exemple le centre et sa périphérie, la lumière et l'obscurité, le vivant et son environnement (un environnement que Hegel, en vertu d'un raccourci significatif, qualifie alors d'« inorganique »[10]).

En troisième lieu, le processus que thématise la philosophie n'est pas positivement déterminé par les autres processus mais se produit spon-

tanément et contre eux. Ou plutôt, le processus consiste dans un effort pour supprimer la contradiction que constitue son caractère originairement non total, donc son opposition aux autres. Par exemple, la chute libre est le mouvement du corps mécanique fini qui tend à se réunir avec son centre comme lieu d'appartenance essentiel. De même la relation de nutrition, chez l'animal, est le contrecoup du conflit, en lui, entre la prétention à la complétude et l'irrémédiable dispersion des fonctions vitales. La vie de la chose est l'expression de sa nature. Elle est la manière dont elle réagit à la déficience qui la définit en propre. L'opération considérée n'est pas une relation de causalité efficiente mais une relation négative. L'objet met en danger la plénitude, c'est-à-dire le caractère totalisant, du sujet, et ce dernier, en retour, s'affirme en intégrant l'objet au sein de la totalité qu'il constitue. En d'autres termes, le sujet voit sa prétention à l'universalité niée par l'indépendance momentanée de l'objet, et se totalise effectivement en prenant en charge en lui-même la particularité de l'objet. Par exemple, la relation entre le centre du système solaire et les planètes en orbite autour de celui-ci est telle, aux yeux de Hegel, que la multiplicité des planètes s'oppose à l'unicité du soleil : toutefois, cette multiplicité est idéalisée dans l'unité du système des corps astraux.

Enfin, le processus examiné par la spéculation philosophique présente d'emblée la totalité de sa signification. Dans les sciences empiriques, l'analyse est potentiellement infinie, dans la mesure où l'analyse causale peut toujours être approfondie. À l'opposé, le discours philosophique va d'emblée au cœur du phénomène considéré puisqu'il en dégage la fonction systématique. Le processus systématique n'est pas un effet qui résulte d'un ensemble de causes, mais un comportement unitaire qui tend à résoudre un problème. C'est pourquoi si la science réflexive établit les causes en une recherche inéluctablement inachevée, la philosophie reconnaît la raison d'être de son objet.

C'est pourquoi le problème fréquemment soulevé à la suite de Jacobi, par exemple par Schelling dans les premières pages du traité sur la *Liberté humaine*, de l'éventuelle incompatibilité entre la démarche rationnelle de la philosophie et la saisie de la spontanéité ou de la liberté peut être résolu. Systématiser ne revient pas à montrer un lien d'implication positive entre les moments, et la philosophie n'affirme pas le caractère inéluctable des divers aspects de son objet. Bien plutôt, elle établit la

nature des rapports qu'ils entretiennent les uns avec les autres. Elle montre que les aspects de l'objet sont tels qu'ils s'opposent spontanément les uns aux autres mais, par là-même, progressent en objectivité et en autonomie. Le système n'est pas à comprendre sur le modèle d'une théorie physique qui permettrait, par exemple, de connaître à l'avance, compte tenu des conditions initiales, le comportement d'un objet inerte. Bien plutôt, le système selon Hegel est à comprendre sur le modèle d'un discours sur le vivant ou sur la société civile, un discours qui, face au donné de l'observation, rend compte du comportement spontané des différents organes ou individus à partir, à la fois, de leur appartenance à un même ensemble et de leur opposition réciproque.

Comme on l'a dit plus haut, le lecteur de Hegel ne peut qu'être frappé par le retour incessant des mêmes déterminations formelles. Cependant l'erreur serait de penser qu'il y aurait, d'un côté, un dispositif catégorial constant et a priori, et de l'autre un ensemble d'objets empiriques, des objets que le philosophe subsumerait sous le dispositif catégorial. Si tel était le cas, on pourrait en effet accuser Hegel de réduire l'univers à un schème monotone. En réalité, une catégorie n'est ni fixe ni extérieure à la chose même. Elle caractérise à chaque fois son rapport à soi. Elle n'est pas la manière dont nous comprenons la chose mais la manière dont celle-ci se détermine elle-même. C'est pourquoi une même catégorie change sans cesse de signification. Elle n'est pas une grille de lecture projetée sur l'objet étudié, et qui permettrait de mettre en ordre le divers des phénomènes. Bien plutôt, elle constitue le principe immanent de l'objet d'investigation. Ni paradigme constant ni clé herméneutique, elle constitue, avec une signification essentiellement mobile, la forme objective du processus.

La question du déterminisme

Revenons à la question de la progression systématique en général. La difficulté est de saisir la modalité de ce devenir : est-il contingent ou nécessaire ? Peut-on le prévoir à l'avance ou se borne-t-on à le constater ? Et s'il est spontané, peut-on le dire libre ? C'est la notion de « concept » qui, en son équivocité même, peut ici servir de guide initial. Comparons les deux énoncés suivants :

> L'esprit est toujours Idée ; mais, tout d'abord, il est seulement le *concept* de l'Idée, ou l'Idée dans son indéterminité, dans le mode le plus abstrait de la réalité.[11]

> Le corps organique est encore ce qui est multiforme, ce qui est dans l'extériorité réciproque ; mais chaque élément singulier n'a de consistance que dans le sujet, et le *concept* existe comme la puissance disposant des membres en question. Ainsi, le *concept* [...] n'accède à l'existence que dans la vie, en tant qu'âme.[12]

Dans le premier énoncé, le concept se présente comme la forme originaire de la chose tandis que, dans le second, il apparaît comme son âme actuelle. Dans le premier cas, le concept constitue à lui seul un moment – en l'occurrence le premier du cycle systématique. Sa concrétisation requiert alors le passage à un moment ultérieur. Dans l'autre cas en revanche, le concept constitue la dimension subjective du moment auquel il appartient – le troisième du cycle systématique. Le moment considéré comprend alors, outre sa dimension conceptuelle ou subjective, une dimension substantielle ou objective. L'opposition des deux sens de la notion de concept est éclatante et évoque l'ambivalence de la notion grecque d'*archè*, comme commencement et commandement. Comment l'analyser ?

a) Considérons tout d'abord le concept compris comme moment initial du cycle systématique, c'est-à-dire le concept « en soi ». En quoi n'est-il encore « que » concept, et en quoi est-il « déjà » concept ? En premier lieu, il n'est encore que simple concept en ce qu'il est immédiat. Par exemple l'âme anthropologique, premier moment du cycle de l'esprit subjectif, constitue son « concept » dans la mesure où elle présente des déterminations qui, à l'exemple de l'appartenance ethnique, du caractère ou du sexe de l'individu, sont originaires. L'âme est en effet toujours déjà celle d'un Oriental, ou d'un Grec, ou d'un Italien, etc. (§ 393-394), elle est d'emblée pourvue de tel ou tel caractère (§ 395), ou encore elle est dès le départ âme d'un homme ou d'une femme (§ 397)... Bref, il y a là une série de qualités simplement données. L'âme n'a pas à s'emparer activement de ce contenu, puisque celui-ci lui appartient *ex origine*. Corrélativement, ce contenu n'est ni différencié en lui-même (il est « formel »), ni l'effet d'une cause ou d'une raison (il est « présupposé »). C'est pourquoi il pourrait être autre ou même n'être pas. D'un point de vue hégélien, tel homme est par exemple d'un caractère énergique mais il pourrait tout aussi bien être

d'un caractère timoré. Tel enfant à naître peut se révéler aussi bien fille que garçon, etc. En outre, il n'y a aucune nécessité à ce que tel individu, caractérisé par tel sexe et tel caractère, vienne au monde. En second lieu néanmoins, l'âme est bien le « concept » de l'esprit subjectif en tant qu'elle vérifie, quoique de manière indéterminée, ses propriétés essentielles. Elle consiste en effet à connaître et à vouloir, et ceci de telle sorte que, comme tout moment de l'esprit subjectif, elle se rapporte essentiellement à elle-même. En définitive, le premier moment est un *simple* concept au sens où il est dépourvu de contenu différencié et de fondement rationnel. Toutefois, il est également *déjà* concept au sens où il constitue la chose même, quoiqu'il ne soit encore la chose que comme immédiatement donnée.

Deux contresens doivent néanmoins être évités. En premier lieu, il y aurait une erreur à considérer que l'objectivation de la chose dans le deuxième moment, puis sa fondation dans le troisième moment, laissent le concept inchangé. Dans la mesure en effet où les moments se nient mutuellement, le schème aristotélicien de la réalisation de la forme dans une matière est insuffisant pour concevoir le devenir d'un cycle hégélien. Certes, Hegel emploie parfois la notion d'« application » pour caractériser le développement systématique, mais cette dernière ne doit pas être entendue au sens d'une simple réalisation, dans l'objectivité, du premier moment[13]. Par exemple le règne germanique (qui est libérateur, troisième moment), au contraire d'être la concrétisation positive du règne oriental (qui est aliénant, premier moment), en est la négation infinie. En second lieu, il serait erroné de considérer le concept abstrait comme une fin au sens d'un but représenté, à l'exemple de la forme du vase telle qu'elle est présente dans l'esprit du potier avant sa réalisation. Pour revenir à l'exemple de l'anthropologie dans l'économie de l'esprit subjectif, en quoi l'appartenance ethnique, le caractère ou le sexe pourraient-ils être ou contenir un but quelconque ? Rien ne nous autorise à considérer que ce moment initial implique un but, un but qui serait d'une manière ou d'une autre conscient et produirait des effets à titre de représentation anticipée de la chose réalisée. On ne peut donc pas dire que le concept « en soi » contienne virtuellement la suite du processus. Simplement, en raison de son abstraction, il est inévitable qu'il se nie. Ainsi, l'âme anthropologique n'est pas « grosse » de la conscience phénoménologique ni de l'esprit théorico-pratique. Il n'y a rien de latent en elle, mais seulement une fragi-

lité qui l'empêche de demeurer en l'état. Pour Hegel, le concept « en soi » ne mobilise aucune dimension téléologique. Il constitue une forme présupposée de la chose qui, en tant que telle, est incapable de subsister. Sa simplicité enveloppe une contradiction, laquelle implique le démarrage du cycle systématique : cependant le concept « en soi » n'enveloppe aucune finalité. Il est inéluctablement voué à l'auto-négation mais n'anticipe pas ce qui lui succède. Il ne constitue donc pas le programme du devenir ultérieur.

b) Analysons maintenant le concept au second sens du terme, c'est-à-dire comme concept « en et pour soi », comme principe gouvernant *actuellement* la dimension objective de la chose. L'âme du vivant, pour rester sur cet exemple, est le fondement immanent de l'activité organique du corps. Elle est sa raison d'être et son but. La dimension objective du vivant n'est alors rien d'autre que l'effectuation (*Verwirklichung*), dans l'objectivité, des tendances subjectives de l'âme. Bref, cette dernière est le télos du vivant, au sens où la fin désigne « l'activité de nier l'opposition [avec son objectivité propre] de telle manière qu'elle la pose identique avec elle-même »[14]. La chose même est alors *Selbstzweck*, « fin à son propre égard », au sens où elle organise son contenu pour le rendre adéquat à elle-même. On connaît l'affirmation selon laquelle l'histoire mondiale se développe de manière finalisée. La finalité est pareillement présente dans la Logique subjective, dans les processus organiques, dans l'esprit psychologique, dans la *Sittlichkeit* et, enfin, dans la philosophie. Il s'agit à chaque fois des moments conclusifs des grands cycles systématiques. Mais la fin est alors interne. En d'autres termes, quand il est finalisé, la fin d'un moment n'est pas autre chose que son effectuation en lui-même. La fin n'implique aucun passage à un autre moment. Par exemple, la fin de l'organisme est sa conservation comme tel. De même, la fin de l'histoire est purement historique et n'implique aucune sortie hors de l'histoire. Certes, au sein de l'histoire, sphère spirituelle, il y a une évolution. Cependant celle-ci n'est pas une transgression de soi-même mais un développement immanent. En l'occurrence, comme on le sait, il s'agit de la réalisation du peuple comme disposant d'un vouloir politique rationnel et le réalisant dans des institutions systématiquement organisées.

Il y a donc bien un finalisme chez Hegel. Mais la notion de fin est d'un usage limité, et on ne peut l'étendre à l'ensemble des sphères de

l'*Encyclopédie*, c'est-à-dire aux moments « immédiats » et « réflexifs » du système : car ceux-ci ne présentent pas la rationalité requise par la processualité téléologique[15]. Mais il y a plus. Le but final, chez Hegel, ne doit pas être compris comme un contenu quelconque appartenant à un vouloir transcendant à la chose considérée – par exemple comme le dessein d'un Dieu qui modèlerait le monde de l'extérieur. Le but final, qui n'apparaît qu'à la conclusion du cycle systématique, n'existe que comme l'âme subjective de son moment, une âme qui se connaît et ne tend à rien d'autre qu'à son accomplissement dans l'objectivité. Illustrons ce point en considérant la théorie de l'histoire chez Kant et Hegel. Pour le premier, on peut admettre un « plan caché de la nature » visant à produire une constitution civile parfaite à l'intérieur et à l'extérieur (une constitution qui, au demeurant, n'est à son tour qu'un moyen destiné à assurer le complet développement des dispositions humaines)[16]. Le plan, ici, ne provient pas de la communauté politique elle-même, il lui est dissimulé, et fait d'elle un moyen au service de l'humanité en général. Chez Hegel en revanche, le but final procède du peuple, est bien connu de lui et ne vise que son bien propre. En effet, il n'est rien d'autre que le vouloir du peuple, un vouloir qui s'exprime objectivement dans ses actes et son devenir : « Telle est la fin de l'esprit : celui-ci consiste à se produire, à faire de soi un objet, de telle sorte qu'il se possède comme être-là. [...] Si nous considérons la période de cette production, [nous voyons qu']en elle un peuple vit pour son œuvre. De ce point de vue, il faut désigner le peuple comme éthique (*sittlich*) ou comme vertueux (*tugenhaft*), puisqu'il fait ou produit ce qu'est son principe intérieur, ce qu'est le vouloir intérieur de son esprit. On a ici la période où la fin se produit comme être-là. »[17] Différentes surcharges interprétatives ont voulu que la fin de l'histoire, chez Hegel, fût à la fois transcendante et occultée. Cette interprétation, cependant, oublie que le vrai, à ses yeux, se caractérise par l'autonomie et le savoir de soi-même. C'est pourquoi un développement finalisé, en tant que mode terminal du développement, ne peut être qu'un auto-développement su et voulu : « Le vrai est le devenir de lui-même, le cercle qui présuppose son terme comme son but et l'a pour commencement, et qui n'est effectif que moyennant la réalisation détaillée et ce terme de lui-même. »[18] Le but final est le principe subjectif du devenir lorsque celui-ci est une auto-réalisation.

En définitive, la dualité de sens de la notion de concept – être en puissance et âme actuelle – est stricte. On ne peut dire que le système soit de part en part finalisé puisque la finalité n'apparaît toujours qu'au terme d'un processus. Tel est le paradoxe : la finalité n'advient que lorsque le processus atteint son accomplissement. La finalité n'est pas la condition qui permet d'accéder au terme du processus mais ce terme lui-même. Par exemple, dans l'économie de la nature, la fin est l'âme du corps organique, lequel clôt le développement de la nature. De même, dans l'économie de l'esprit objectif, la fin, comme amour familial, égoïsme bourgeois ou amour de la patrie, est l'âme de l'institution éthique, laquelle clôt le développement de l'esprit objectif. Comme nous essaierons de le montrer dans la suite de l'ouvrage, il n'est nullement besoin d'un télos pour que le système démarre et se déploie. En revanche, l'accès à l'achèvement coïncide avec l'avènement d'une âme immanente et auto-médiatisée, c'est-à-dire d'un télos. La conception qu'a Hegel du processus de l'Idée hérite d'une certaine manière du finalisme aristotélicien. Pourtant, l'auteur de l'*Encyclopédie* fait droit aux critiques modernes de la finalité : certes, non pas en proposant une ontologie strictement non finaliste, mais en élaborant une ontologie qui n'est finaliste qu'en fin de cycle. Il donne raison au Stagirite – ou en tout cas à ce qu'il retient de lui – mais prend également au sérieux ses contempteurs. C'est le finalisme qui triomphe de l'anti-finalisme, mais seulement après que l'Idée a longtemps séjourné en ce dernier.

Le développement systématique est-il prévisible ?

Dès lors, le résultat du développement systématique peut-il être anticipé ? Pour les moments dépourvus de télos, la réponse ne peut qu'être négative : car, comme on le verra plus loin, les déterminations sont soit sans cause, soit sans cause nécessaire. En revanche, le développement téléologique semble constituer un cas favorable pour une réponse positive. Les choses sont-elles cependant si simples ? Considérons à titre d'exemple un moment finalisé, à savoir l'histoire germanique. On pourrait imaginer, assurément, que l'avènement de l'État moderne, aux yeux de Hegel, fût en quelque sorte susceptible d'anticipation à partir des aspirations du peuple germanique primitif. Un entendement infini pourrait lire le surgissement ultérieur de l'État moderne dans la disposition d'esprit des

Germains. Car leur monde est d'emblée caractérisé, dit Hegel, par ces tendances que sont l'amour de la liberté et la fidélité, et il y a une finalité incontestable de l'histoire germanique : « Il s'agit maintenant d'unir les deux conditions, la liberté individuelle dans la communauté et le lien de l'association, pour former l'État où devoirs et droit ne sont plus abandonnés au caprice individuel, mais où ils sont fixés comme rapports de droit. »[19] Toutefois, les premiers Germains désirent-ils l'avènement de l'État *moderne* ? Nullement, puisque, disent les *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, ils se satisfont de lois particulières et de privilèges[20]. Qu'il y ait un télos ne signifie donc pas que le moment d'achèvement soit su et voulu dès le commencement. En effet, le moment d'achèvement constitue la réalisation *infinie* de ce qui n'est originairement visé que de manière *indéterminée*. La conclusion qui s'impose à propos de cet exemple est double. D'une part, on ne peut pas lire d'emblée, dans la disposition d'esprit des anciens peuples germains, l'avènement futur de l'État moderne. Il n'y a pas d'aspiration déterminée à l'État moderne avant sa réalisation effective. D'autre part cependant, c'est le même peuple qui se développe d'un bout à l'autre de l'histoire germanique – un peuple qui sait que l'homme comme tel est libre et aspire à la réalisation de cette liberté. En définitive, l'histoire germanique est gouvernée par un télos et reste néanmoins imprévisible avant que celui-ci ne soit concrètement réalisé.

Formulons autrement le problème. Même si le développement proprement téléologique n'advient qu'in fine dans chacun des cycles systématiques, l'auto-suppression du commencement abstrait et l'avènement de la subjectivité concrète ne peuvent, semble-t-il, manquer de se vérifier. On est donc tenté de faire au hégélianisme l'objection suivante : le commencement n'est qu'une apparence de commencement puisqu'il contient – certes *in nucleo*, mais indubitablement – toute la suite de son développement. Plus généralement, tout moment du processus semble impliquer la suite entière du processus. Par exemple, le commencement ultime de l'Idée, à savoir l'être logique pur, inclurait à titre de conséquence inévitable – même si cela n'a de sens, initialement, que pour nous, philosophes – l'ensemble de la nature et de l'esprit. Plus encore, si l'infondé a pour conséquence l'auto-fondation, alors le premier terme n'est qu'*apparemment* infondé, puisque l'auto-fondation peut en être déduite. Tout serait en quelque sorte prédéterminé, dans la mesure où tout serait

contenu à titre de virtualité dans le moment initial. Est-il possible de répondre à cette interprétation qui est en même temps une accusation d'incohérence ?

La réponse repose encore une fois sur la notion de négativité. *a)* On sait que le passage d'un moment à l'autre, dans l'*Encyclopédie*, ne constitue pas une concrétisation mais une récusation du premier par le second. Il est vrai que Hegel utilise abondamment l'image du germe à propos du commencement et celle de la germination à propos du développement. Toutefois sa représentation du développement végétal est justement d'une originalité frappante, car celui-ci n'est pas un simple processus de croissance linéaire, mais est tel que toute phase nouvelle du développement *contredit* la précédente. Reprenons le propos cité plus haut : « Le bouton disparaît lors de l'éclosion de la fleur, et l'on pourrait dire que celui-là est réfuté par celle-ci ; de même, la fleur est qualifiée par le fruit comme un faux être-là de la plante. [...] Ces formes ne font pas que se différencier, mais elles se supplantent aussi comme incompatibles les unes avec les autres. »[21] Plus précisément, le passage d'une figure à l'autre consiste, pour chaque nouvelle figure, à se faire surgir à l'encontre de l'autre. C'est pourquoi, par exemple, on ne peut dire que la logique s'accomplisse comme nature, puisque, en fait, la logique se renie et cède la place à une série d'êtres naturels qui, en tant qu'ils sont scindés, nient la logique comme instance unitaire. Chaque moment est par soi et se rapporte aux autres sur le mode de la négation. On ne peut donc pas affirmer que le commencement implique positivement ce qui lui succède. L'ultérieur représente non pas la réalisation mais la récusation de l'antérieur.

b) Par ailleurs, on peut dire en s'appuyant sur un principe qui sera explicité au chapitre 8 que, chez Hegel, rien n'est qui ne soit ou bien un donné présupposé, ou bien la négation d'un donné présupposé. Cela signifie que la matière particulière de la chose n'est pas dérivée de celle-ci mais lui est assignée de manière contingente. Par exemple, lorsque la « personne » fait d'un terrain quelconque sa propriété légitime, le terrain n'est pas déductible en lui-même de la volonté de la personne. De même, le grand homme bouleverse les institutions de son peuple, mais celles-ci sont pour lui toujours déjà là[22]. Si la chose même est le processus qui consiste à conférer une figure rationnelle à son contenu présupposé, ce dernier est imprévisible en sa particularité. C'est ainsi qu'en toute chose il

y a une dimension simplement donnée et non dérivable, à savoir le matériau de l'activité idéalisante.

c) Enfin, comme on le verra plus précisément au chapitre 12, le passage d'un moment à l'autre est non pas le fait du moment antérieur mais le fait du moment ultérieur, qui se fait advenir spontanément. Il est remis à chaque moment de se produire lui-même par lui-même. En définitive, l'affirmation sans cesse réitérée selon laquelle le vrai n'advient qu'à titre de résultat ne signifie pas simplement que la chose même requiert, pour être elle-même, un développement complet. Mais, plus profondément, elle signifie que la chose est entièrement suspendue à son acte. Ce dernier n'est pas la réalisation de ce qui serait inéluctable, donc virtuellement toujours déjà présent, mais l'invention de ce qui n'a ni essence ni existence avant d'être concrètement effectué.

Examinons, à titre d'illustration, la discussion sur la légitimité de l'esclavage dans les *Principes de la philosophie du droit*:

> La prétendue institution-juridique de l'esclavage [...] repose sur le point de vue qui consiste à prendre l'homme comme être-de-nature en général, selon une existence qui n'est pas appropriée à son *concept*. L'affirmation selon laquelle l'esclavage est un déni absolu du droit s'en tient en revanche au *concept* de l'homme comme esprit, comme esprit en soi libre ; elle est unilatérale en ce qu'elle tient pour vrai l'homme en tant que libre par nature ou, ce qui revient au même, elle tient pour vrai le *concept* comme tel dans son immédiateté, et non l'Idée. [...] L'esprit libre est précisément le fait de ne pas être en tant que *simple concept* ou en soi.[23]

Le texte dénonce une confusion : celle de l'homme naturel et de l'homme accompli. Les défenseurs de l'esclavage identifient l'homme en général à l'homme naturel, tandis que ses détracteurs identifient l'homme en général à l'homme accompli. Or, dit Hegel, les uns et les autres ont tort, puisque l'homme naturel est bel et bien voué à l'asservissement, et que l'homme accompli, en revanche, a un droit strict à l'autonomie. Originairement, l'esprit n'est pas ce qu'il doit être, il n'est alors que le *concept abstrait* de l'homme. En revanche, in fine, l'homme est *conforme à son concept* : toutefois non pas à son concept abstrait, mais à son concept tel qu'il résulte de sa *Bildung*, c'est-à-dire à son concept comme volonté de liberté. La notion de concept désigne tout d'abord le moment inaugural, puis l'un des deux pôles – le pôle idéalisant – du moment terminal.

Nous retrouvons donc la distinction établie plus haut.

Assurément, ce texte est choquant : le hégélianisme ne considère pas que tout homme ait les droits et les devoirs de l'homme accompli. C'est sur cette base qu'il critique ce qui, pour lui, constitue l'abstraction de l'anti-esclavagisme universel. Car l'homme naturel, aux yeux de Hegel, n'est pas même caractérisé par l'aspiration à la liberté : s'il désire être un homme – ce qu'il est effectivement –, en revanche il ne désire pas être un homme libre. S'il était libre « en droit » ou « par essence », il le saurait et aurait la force d'actualiser lui-même cette essence. Seul l'homme accompli se caractérise par l'aspiration à la liberté, et cette aspiration est alors à la fois consciente et efficiente : « La volonté libre a immédiatement, en elle, tout d'abord les différences consistant en ce que la liberté est sa destination et fin intérieure. »[24] Il est donc absurde, dit Hegel, de se scandaliser de l'asservissement de l'homme naturel, puisque l'asservissement est chez lui inévitable[25]. C'est ainsi, par exemple, que le philosophe en vient à affirmer à propos des « nègres » : « Ils sont vendus et se laissent vendre, sans aucune réflexion sur le fait de savoir si cela est juste ou pas. »[26] Si, pour Hegel, l'esclavage est inacceptable dans les États modernes – c'est alors « le crime absolu »[27] –, il n'appelle pas à l'abolition de l'esclavage chez les peuples naturels. Une telle revendication relèverait typiquement du devoir-être réflexif. Cependant, contrairement à une interprétation reçue, Hegel n'est pas conduit pour autant à légitimer l'esclavage, même chez les peuples naturels, puisqu'il considère que l'homme en son état naturel reste inaccompli. Le philosophe établit une hiérarchie entre les moments et valorise l'état ultime, qui est rationnel et libre, aux dépens de l'état originaire, qui est insensé et impuissant. Toutefois cet état naturel n'est pas condamné au nom de l'homme libre : il est condamné par lui-même, lorsque l'homme décide de mettre fin à son asservissement. Pour le dire autrement, l'individu qui n'aspire pas subjectivement à la liberté n'a pas droit à celle-ci. En revanche, s'il la désire, l'asservir devient inacceptable : « À ceux qui demeurent esclaves n'est faite aucune injustice absolue, car celui qui ne possède pas le courage de risquer sa vie pour la conquête de la liberté, celui-là mérite d'être esclave. »[28] Cet exemple particulier montre, encore une fois, que le commencement est un véritable commencement, c'est-à-dire un moment d'irrationalité qui n'enveloppe en lui-même aucune rationalité à venir.

Contingence et nécessité

En définitive, le problème de la contingence et de la nécessité se transforme chez Hegel et devient celui de l'immédiateté et de la médiation. La question n'est plus : tel fait peut-il être considéré comme inévitable, donc comme en droit prévisible par un entendement omniscient ? Mais elle est désormais : tel fait est-il ou non médiatisé, et, si la réponse est affirmative, la médiation est-elle extérieure ou intérieure ? Comme on l'a dit, l'immédiateté est le point de départ, comme donné originaire auquel s'oppose un principe extérieur (deuxième moment) ou un principe intérieur (troisième moment). L'être immédiat est factuellement donné, et, à ce titre, peut aussi bien ne pas être, ou encore être différent de ce qu'il est momentanément. C'est pourquoi il est variable et passager. En d'autres termes, il est « indifférent » (*gleichgültig*). On a ici un premier sens de la notion de contingence. Mais la médiation qui nie le donné immédiat, en tant que spontanée, est également imprévisible. En effet, elle est non dérivée, puisqu'elle ne procède pas du donné mais s'oppose à lui : qu'elle soit une extérieure ou intérieure, elle ajoute en tous les cas du nouveau. Le thème leibnizien selon lequel il y a un Dieu qui connaît de toute éternité le détail des événements réels passés, présents et futurs, n'a aucun sens pour Hegel puisque, pour lui, le donné factuel est contingent et que l'instance médiatrice qui le nie est spontanée.

Cependant, si l'on revient au donné factuel, trois questions se posent : la variabilité en question est-elle absolue ou circonscrite dans un cercle déterminé ; est-elle inexplicable ; dans quelle mesure est-elle abolie lorsqu'elle est niée par un principe réflexif ou spéculatif ? *a)* Pour le premier point, un moment immédiat varie de manière aléatoire mais ne dépasse pas les bornes qui le définissent, précisément, comme le moment immédiat de tel ou tel cycle systématique. Considérons par exemple la propriété comme moment initial du droit abstrait. Ce terrain-ci peut revenir à Pierre, ou à Emma, ou à Arthur… Et il se peut parfaitement que Sophie ne possède aucun bien, tout comme il se peut que ce terrain-là soit sans propriétaire : « La possession comme telle, l'aspect empirique de la possession est entièrement libre et livré à la contingence. Ce que je possède est contingent, indifférent. »[29] Pour autant, la variabilité dans la propriété concerne simplement la question de ce que possède tel individu.

Elle est donc circonscrite. Elle porte sur les qualités factuelles que peut avoir un être, et cette variabilité ne peut amener ce dernier à transgresser son moment d'appartenance. *b)* Par ailleurs, ce qui est immédiat n'est pas nécessairement inexplicable : par exemple la répartition inégalitaire de la propriété peut être liée aux circonstances des naissances et des successions. Mais cette détermination à partir de données elles-mêmes contingentes n'a ni l'objectivité d'un contrat ni la légitimité d'une décision de justice, si bien qu'on ne sort pas de la contingence. Toujours est-il cependant qu'une donnée contingente ne nous condamne pas à l'hébétude, car elle n'est pas impensable. Simplement, il y a contingence lorsqu'un fait n'est pourvu ni d'un contenu différencié ni d'une justification intrinsèque. *c)* Enfin, si la négation de l'immédiateté consiste, comme on l'a vu, à la « poser », c'est-à-dire à la déterminer de l'extérieur ou de l'intérieur, nulle nécessité géométrique n'est cependant introduite par là. On ne peut dire que le donné, lorsqu'il est médiatisé, devienne tel qu'il serait en droit prévisible par une raison omnisciente. Ainsi, en vertu d'un contrat (deuxième moment du droit abstrait), Pierre acquiert ce qui était originairement à Arthur. Pour autant, la nouvelle répartition n'est que la modification d'une répartition donnée et reste tributaire de l'immédiateté originaire. Certes, Pierre possède tel bien *parce qu*'il l'a acheté à Arthur, mais la médiation n'est ici que la dépendance à l'égard d'une circonstance qui, en elle-même, n'a rien de nécessaire. De même, la sanction d'un crime (troisième moment) implique la confirmation juridictionnelle, donc la validation universelle, d'une possession, qui par hypothèse a été lésée par le délinquant. Pour autant, c'est une possession simplement donnée qui, ainsi, est juridiquement reconnue. L'hypothèse selon laquelle elle acquerrait par là une nécessité géométrique est saugrenue. Prenons un autre exemple. L'âme humaine, dit Hegel, gouverne le corps propre au sens où sa volonté se fait valoir dans des gestes et des attitudes corporelles sensées. Il n'en demeure pas moins que le corps de l'homme reste organique, et donc en proie à la maladie et à la mort : « L'universel, quand il entre dans la particularité, la laisse subsister comme ce qui est juxtaposé, extérieur à soi, et c'est ainsi que la contingence s'introduit. »[30] En définitive, on ne peut pas dire que la négation de l'immédiateté contingente anéantisse celle-ci. Simplement, elle la modifie sur un mode extérieur (une nouvelle déterminité succède à la déterminité antérieure) ou la fonde inté-

rieurement (la déterminité est désormais « sue » ou « voulue » au nom d'une règle rationnelle).

À dire vrai cependant, la contingence au sens strict du terme renvoie plutôt au deuxième moment du cycle qu'au premier, c'est-à-dire à la « position » au sens de la détermination extérieure d'une immédiateté : « Une tuile tombe du toit et écrase un homme. La chute et la rencontre peuvent être ou ne pas être, c'est contingent. Dans cette nécessité extérieure, seul le résultat est nécessaire. En revanche, les circonstances sont contingentes. C'est pourquoi les causes conditionnantes et les résultats sont divers les unes par rapport aux autres. Les unes sont déterminées comme contingentes, tandis que les autres le sont comme nécessaires. »[31] Il y a de la contingence et de la nécessité aveugle lorsqu'il y a un enchaînement causal entre des êtres mutuellement extérieurs[32]. Tel est notamment le cas des processus naturels. Hegel sait bien que les phénomènes de la nature donnent lieu, au moins pour certains d'entre eux, au calcul exact et à la prévision. Ils n'en sont pas moins contingents puisqu'ils résultent d'un enchaînement de causes et d'effets qui n'ont ni les uns ni les autres de nécessité intrinsèque.

À l'opposé, l'être nécessaire au sens propre – c'est-à-dire intérieurement nécessaire –, s'explique par soi : « La nécessité intérieure, en revanche, consiste en ce que tout (les causes, les motifs, les occasions et le résultat) relève d'un seul [être], de la nécessité. Cela constitue une unité. [...] La nécessité est donc l'activité de poser les conditions de telle sorte que les circonstances qui paraissent se trouver [toujours déjà là] sont elles-mêmes posées par l'unité. [...] Cette nécessité est donc le processus tel que le résultat et la présupposition ne sont différents que de manière formelle. »[33] Par exemple, la vie de l'État est nécessaire en ce qu'elle imprime, dans la volonté particulière de chaque citoyen, son identité propre d'État organisé. Ou encore, la pensée philosophique est nécessaire en ce qu'elle présente en chacun de ses moments constitutifs son identité propre d'intellection systématique. La vraie nécessité se confond avec la subjectivité conceptuelle, c'est-à-dire encore la finalité interne. Pour autant, la fin intérieure qui gouverne un moment ne détermine pas le détail de son objectivité mais seulement sa forme générale.

La question de la contingence et de la nécessité se distingue donc, chez Hegel, de celle du hasard et du déterminisme. Le hégélianisme n'est

pas un déterminisme au sens où, selon la formule de Laplace (qui, comme on le sait, n'emploie pas la notion), l'évolution pourrait être anticipée dès le point de départ par un entendement omniscient[34]. *a)* Hegel est étranger à la problématique de la *mathesis universalis* et lui substitue celle du développement par auto-négation. *b)* Les thématiques de la contingence et de la nécessité sont présentes, mais la première désigne ce qui est immédiat ou extérieurement médiatisé, et la deuxième ce qui est intérieurement médiatisé. Plus précisément, la négation de la contingence ne signifie pas que la chose devienne déductible *more geometrico*, mais seulement qu'un principe intérieur s'exprime en lui. *c)* Le télos, comme raison intérieure et nécessaire, n'advient qu'au dernier degré du développement – ou au dernier degré de chaque grand cycle du développement. C'est pour cette raison que rien n'est joué d'avance. Le commencement est un commencement authentique car il est indéterminé, et le développement est un développement authentique, car, loin d'être la réalisation positive d'un but toujours déjà constitué, il est imprévisible et novateur.

L'avènement du soi

Quel est alors l'enjeu de la succession des moments ? On a vu que Hegel caractérise tout moment comme un cercle, ou encore tout ensemble de moments comme une sphère. Ces comparaisons peuvent certes s'expliquer par le caractère autarcique de chaque moment. Mais il y a plus. À l'image du cercle, le cycle systématique « fait retour à soi » au sens où il se recueille en lui-même, et où ce recueil assure l'accomplissement de son mouvement. Le cycle systématique, en effet, a pour structure fondamentale la succession d'un moment d'*immédiateté*, d'un moment de *relation à un autre* (ou de réflexivité) à titre de médiatisation finie, et enfin d'un moment de *relation avec soi-même* (ou de spéculation) à titre de médiatisation infinie. Il faut cependant, encore une fois, insister sur le fait que le retour à soi n'est qu'un schème. Les notions d'immédiateté, de rapport à un autre et de rapport à soi sont relatives en ce que c'est toujours dans l'économie d'un cycle déterminé qu'elles ont un sens. Voici ce que dit par exemple Hegel à propos de la dynamique propre de l'esprit : « L'idéalité a le sens d'un mouvement retournant dans son commencement, grâce auquel l'esprit, progressant de son être-indifférencié – comme de la

première position – en direction d'un autre – de la négation de cette position-là –, et revenant à lui-même (*zu sich selber zurückkommend*) au moyen de la négation d'une telle négation, se démontre comme négativité absolue, comme l'affirmation infinie de soi-même. »[35] La préface de la *Phénoménologie* déclare de même à propos de la notion d'expérience : « On désigne par l'expérience précisément ce mouvement dans lequel l'immédiat [...] se sépare de lui-même en se rendant étranger à lui-même, puis fait retour, d'une telle séparation, à lui-même (*zu sich zurückgeht*), et par là seulement est maintenant présenté dans son effectivité et vérité. »[36]

Le développement de l'Idée consiste à chaque fois dans le retour à soi. Cependant il ne s'agit pas d'un retour au point de départ. Car, à l'origine, dans le moment immédiat, il n'y a pas de « soi », mais celui-ci n'apparaît qu'au terme de chaque cycle. Plus précisément, l'enjeu du développement est la concrétisation et la subjectivation. Il s'agit de s'inscrire dans l'objectivité (moment réflexif) et, in fine, de se reconnaître en celle-ci (moment spéculatif). Peut-on alors traduire *zurückkehren* par « retourner » ? Le risque est de donner à penser que l'Idée, faisant demi-tour, regagne son point de départ. En français, le verbe « retourner » connote assez largement le fait de rebrousser chemin et de regagner le point d'où l'on vient, alors que *zurückkehren* et ses équivalents, dans l'usage hégélien, signifient au contraire le rapprochement. L'Idée, qui s'était tournée vers un autre dans le deuxième moment, revient vers soi dans le troisième. Or, au commencement, il n'y avait pas de soi. Loin donc que l'Idée rebrousse chemin, elle progresse. Le retour n'est pas dirigé vers l'arrière mais vers soi-même au sens où, dans le troisième moment du cycle, l'Idée se prend pour objet et se constitue comme auto-déterminante. C'est pourquoi, pour traduire *zurückkehren,* l'expression « faire retour » apparaît comme la plus judicieuse.

Revenons cependant sur une difficulté déjà évoquée plus haut. N'est-il pas incongru d'attribuer un statut immédiat, ou bien réflexif, ou bien spéculatif à un moment quelconque, alors même que celui-ci appartient à une pluralité de cycles systématiques ? Par exemple, le droit abstrait est le *premier* moment de l'esprit objectif. Mais il relève, d'un autre côté, du *deuxième* moment de l'esprit. Et il appartient non moins au *troisième* moment du système logique-nature-esprit. Est-il alors immédiat, réflexif ou spéculatif ? En fait, cette pluralité d'appartenance se traduit, dans le

moment considéré, par une pluralité d'aspects : mais ceux-ci s'articulent et sont chacun susceptibles d'une analyse consistante. Ainsi, le droit abstrait comme esprit en général appartient à la sphère *spéculative* du système global logique-nature-esprit : c'est pourquoi le propriétaire est fondamentalement libre et prend en charge *souverainement* le bien qu'il s'approprie. Par ailleurs, dans la mesure où il relève de l'esprit objectif, c'est-à-dire dans la mesure où il est en rapport réel au monde extérieur, il appartient à la sphère *réflexive* de la philosophie de l'esprit : c'est pourquoi la propriété est en butte au *mauvais infini*, et n'est jamais que partielle et provisoire – elle est morcelée, change continûment de propriétaire et se trouve menacée par l'injustice. Enfin, comme première figure de l'esprit objectif, donc comme rapport à la nature extérieure, le droit abstrait est *immédiat*. C'est pourquoi il reste affecté par une indépassable *indétermination* : le droit abstrait définit la forme de la propriété mais non pas son contenu, il n'implique aucune répartition précise de la propriété.

Prenons également l'exemple de l'organisme géologique. Il relève de la nature, c'est-à-dire du *deuxième* moment de l'ensemble logique-nature-esprit. Mais il appartient également à la physique organique, c'est-à-dire au *troisième* moment de la nature. Enfin, il constitue le *premier* moment de la physique organique. Comment se composent ces différentes appartenances ? Pour le premier point, l'organisme terrestre est constitué de configurations géologiques *extérieures* les unes aux autres. Pour le deuxième point cependant, il forme un *tout*, au sens où les roches sont issues d'un même processus global. Enfin, pour le troisième point, le processus des révolutions terrestres est fondamentalement passé, et l'organisme géologique, dit Hegel, est désormais *mort*. On peut aussi considérer le phénomène de la génération spontanée, qui relève lui aussi, dit Hegel, du premier moment de la physique organique : ses produits sont *dispersés* (appartenance à la nature en général), et s'ils sont quant à eux *vivants* (appartenance à la physique organique en général), ils sont en revanche *ponctuels* et *non différenciés* (appartenance au géologique). On le constate encore une fois avec ces exemples : la pluralité des appartenances systématiques n'est pas un obstacle à la cohérence de l'analyse, car ces appartenances s'articulent en totalités complexes. Plus généralement, la multiplicité des cycles d'appartenance des moments du parcours n'interdit pas de les analyser à partir d'un unique schème distendu en trois

moments distincts. La complexité de la pensée hégélienne n'est pas incompatible avec la rigueur. Lorsqu'on dit qu'un moment est immédiat par exemple, il n'est pas immédiat « absolument », mais par rapport à tel ou tel cycle. Les notions d'immédiateté, de relation à un autre et de retour à soi sont relatives en ce que c'est toujours par rapport à l'économie d'une sphère déterminée que ces notions ont un sens. Considérons alors de manière plus précise les trois moments successifs du cycle systématique.

Le moment immédiat

Au commencement de chaque cycle, la chose même est dépourvue de contenu objectif et de raison d'être : telle est la signification fondamentale de la notion d'immédiateté. La chose immédiate n'est pas nécessairement sans qualité, mais elle est dénuée aussi bien de teneur véritable que de légitimité : « Dans l'être, seul l'être compte : justement, il est ainsi – mais il aurait pu être autrement. Là ne vaut à dire vrai que le fait qu'il est, juste ou injuste, heureux ou malheureux – peu importe, il est. Ni fin ni choses semblables [ne comptent]. »[37] Considérons l'exemple de la sensation, moment inchoatif de tout savoir aux yeux de Hegel. Pour saisir l'originalité de son analyse, il suffit de la comparer avec celles de Maïmon et de Fichte. L'une des préoccupations de ces deux derniers auteurs est de rendre compte du donné de la représentation en établissant sa genèse inaperçue : la passivité qui s'exprime dans la sensation viendrait de l'ignorance où nous serions de la productivité qui est à sa source, et cette ignorance nous réduirait au rôle de contemplateurs d'un produit apparemment mort[38]. La philosophie aurait donc pour tâche de démystifier le prétendu donné, grâce à la mise en évidence de son caractère clandestinement médiatisé. Hegel a quant à lui l'originalité d'admettre que ce qui se manifeste comme donné est véritablement tel. Il ne tente pas de rendre compte de la sensation à partir d'une médiation cachée. En revanche, il tire les conséquences de son caractère immédiat, à savoir qu'elle n'est qu'un point de départ qui, en lui-même, est sans validité : « Tout est dans la sensation, et, si l'on veut, tout ce qui se présente dans la conscience spirituelle et dans la raison a sa source (*Quelle*) et son origine (*Ursprung*) en celle-là : car source et origine ne signifient rien d'autre que la première manière d'être la plus immédiate en laquelle quelque chose apparaît. [...] Mais, que la sensation et le cœur ne soient pas la forme par laquelle

quelque chose serait justifié comme religieux, éthique, vrai, juste selon le droit, etc., [...] cela ne devrait pas, pour soi-même, avoir à être rappelé. »[39] La référence au « bon jeu de mots » de Jacob Böhme, qui associe la source (*Quelle*) et le tourment (*Qual*)[40] est non moins éloquente : la source est vraiment une source, mais elle est mauvaise.

De même, dans les *Leçons sur la philosophie de la religion*, Hegel associe le caractère sensible du savoir religieux inchoatif et le fait qu'il soit autoritairement imposé : « La doctrine arrive à l'individu par l'autorité de l'Église ; tout commencement de notre savoir est autorité et doit nécessairement l'être. C'est le cas du savoir sensible – l'autorité de l'être ; il est comme il est, immédiatement, il vaut pour nous ainsi. »[41] Ce moment sensible et autoritaire est bien évidemment déficient. Après lui et l'« intellection » (deuxième moment), seule la « conscience d'être citoyen dans le royaume de Dieu » (troisième moment), est adéquate. Il n'empêche que cette première étape, qui consiste par exemple à baptiser le nouveau-né, est un moment de plein droit. Le rite baptismal n'est ni compris ni choisi par le nourrisson. Corrélativement, il peut parfaitement ne pas arriver – si l'enfant ne naît pas en terre chrétienne, etc. Mais il serait absurde d'affirmer qu'il y aurait, chez le nouveau-né, un savoir ou un vouloir subreptices, et que ce rite serait par là-même rationnel. En un mot, le point de départ, s'il n'est qu'un point de départ, est véritablement tel. Par son acquiescement à l'idée d'un donné irréductible comme source de tout processus, Hegel revient d'une certaine manière à Kant par-delà ses successeurs immédiats.

On demandera cependant : comment peut-il y avoir un être sans raison ? En vérité, aux yeux de Hegel, il faudrait plutôt retourner la question : pourquoi l'Idée serait-elle d'emblée rationnelle, pourquoi le résultat serait-il d'emblée atteint comme par un coup de pistolet ? On demandera encore : qu'est-ce qui fait être l'immédiat ? Si celui-ci est précaire, en revanche rien ne s'oppose à ce qu'il soit. Dès lors, l'immédiat existe en vertu même de sa simplicité. Il n'est pas parce qu'il est l'effet d'une cause ou parce qu'il se fait être lui-même, mais en vertu de son caractère superficiel : « Parce qu'il est un commencement, son contenu est quelque chose d'immédiat. [...] Qu'il soit par ailleurs un contenu de l'être, de l'essence ou du concept, il est quelque chose d'assumé (*ein Aufgenommenes*), de trouvé déjà là (*Vorgefundenes*), d'assertorique (*Assertorisches*). »[42] Le

premier moment du cycle systématique est celui du fait sans raison d'être. Certes, l'immédiateté chez Hegel est toujours relative, au sens où elle est l'immédiateté *de* l'être (la qualité), ou *de* la physique organique (le géologique) ou *du* géologique (la configuration de la surface de la Terre), ou encore l'immédiateté *de* la logique (la Doctrine de l'être), ou *du* système entier (la Logique) : en un mot, il n'y a d'immédiateté qu'au sein d'un cycle *déterminé*. Néanmoins, l'immédiateté est véritablement non médiatisée, elle n'est pas un mirage dû à notre ignorance mais le point de départ du cycle systématique.

Proposons une autre illustration. S'agissant de l'être pur – ou plutôt de la pensée de l'être pur – dans la Doctrine de l'être, il se révèle impossible de répondre à la question de Leibniz : pourquoi quelque chose plutôt que rien ? Non parce que la question est absurde, mais parce que le commencement est d'une telle pauvreté qu'il est dépourvu de justification. Le donné pur, cependant, pourrait-il ne pas être ? Oui, et l'on a ainsi le passage incessant de l'être dans le néant. Pas plus que l'être pur, le néant pur n'est susceptible d'explication, puisqu'il constitue un simple fait. En revanche, l'être pur – comme le néant pur et ainsi de suite dans toute la sphère de l'être – n'a besoin de rien d'autre que de lui-même pour exister. D'une certaine manière, il est non indigent : cependant non pas au sens où il serait *causa sui* ou dépendant du seul créateur, mais au sens où rien n'est requis qui conditionne son avènement. Sa faiblesse est aussi sa force. Certes, il est incapable de subsister, c'est-à-dire d'endurer une altération, ou encore de dépasser le caractère strictement ponctuel de sa validité. Toutefois il est également inconditionné. L'être abstrait est de fait, sans pourquoi. L'audace de Hegel est ici remarquable, puisqu'il n'hésite pas à faire droit à l'irrationalisme strict. Certes, cet irrationalisme n'est pas le dernier mot de la philosophie hégélienne, mais il en est bien le premier. Alors que la plupart des grandes philosophies modernes posent d'emblée l'identité de l'être et de la raison et récusent tout être qui ne serait pas conforme à la raison – de quelque manière que l'un et l'autre termes soient par ailleurs conçus –, la philosophie hégélienne fait droit à l'irrationalité de l'être. Nous avons déjà évoqué ce thème dans le chapitre précédent : aux yeux de Hegel, la rationalité se conquiert activement contre l'irrationalité, laquelle n'est donc pas évincée mais vaincue sur son propre terrain.

Considérons le cas de l'anthropologie, moment immédiat de

l'esprit subjectif. Pourquoi tel individu est-il un homme et tel autre une femme ? C'est ainsi, c'est un pur fait. Dans ce même moment, une addition évoque le caractère « magique » du rapport de domination que l'âme entretient avec le corps : « La magie *la plus dépourvue de médiation* est, plus précisément, celle que l'esprit individuel exerce sur sa propre corporéité, en faisant de celle-ci l'exécutrice soumise, non résistante, de sa volonté. »[43] En peu de mots, le texte propose une solution à l'un des problèmes les plus fameux de l'histoire de la métaphysique, celui de l'efficace de l'âme sur le corps. La théorisation peut certes décevoir : n'est-ce pas, à la fois, une pirouette rhétorique et une faute intellectuelle que de déterminer le rapport de l'esprit et du corps comme simplement « magique » ? En réalité, la solution proposée est cohérente. Le lien entre les deux termes apparaît comme un mystère : toutefois non parce que notre connaissance serait aveugle à l'essence du pouvoir de la volonté sur le corps propre, mais parce que, en vérité, de l'un à l'autre moment, il y a une correspondance simplement factuelle, sans raison intérieure. Ici, le caractère énigmatique de l'expérience ne tient pas à l'insuffisance ou aux illusions de notre savoir, mais au manque objectif de rationalité du rapport de l'âme au corps. La puissance de la philosophie hégélienne tient alors à ce qu'elle montre le caractère inévitable de cette carence, en établissant que tout cycle commence par l'absence de raison.

Une interprétation opposée à la nôtre consiste à considérer le passage au troisième moment – ou encore la fonction de la philosophie, achèvement du système – comme la révélation du caractère secrètement médiatisé du premier moment. Pour Luc Ferry et Alain Renaut, « selon un modèle tout hégélien, [...] ce qui en apparence est dénué de sens, voire inexplicable, est en réalité parfaitement sensé et fondé en raison »[44]. De même, Alain Lacroix écrit que « la philosophie n'a de sens qu'à opérer la sursomption [...] du commencement dont elle procède *et dont elle entend montrer qu'il était toujours déjà médiatisé* »[45]. Le progrès systématique, selon cette interprétation, ne serait pas autre chose que la mise en évidence de ce que le commencement ou le donné n'était qu'illusoirement immédiat. Il ne consisterait pas dans la transformation effective de l'Idée mais dans le dévoilement de son caractère originairement fondé. Par exemple, on pourrait dire que le passage du droit abstrait à la vie éthique, dans les *Principes de la philosophie du droit*, est la récusation de l'erreur selon

laquelle il pourrait y avoir un droit abstrait sans vie éthique. Le développement même de la vie éthique, à son tour, serait la réfutation du préjugé selon lequel la famille serait indépendante de l'État, etc. En un mot, la philosophie systématique établirait la fondation ontologique de l'abstrait par le concret, et le donné, pour Hegel comme pour Wilfrid Sellars ou John McDowell, ne serait qu'un « mythe »[46]. Le fini serait toujours déjà transfiguré par l'infini, et la tâche de la philosophie serait simplement de révéler la présence du second dans le premier.

On répondra cependant, pour rester sur les exemples cités, que le droit abstrait n'a pas besoin de l'État puisqu'il consiste en un droit de l'esprit sur la nature, et qu'à ce titre il s'affirme de lui-même sans qu'aucun obstacle ne s'oppose à lui. De la même manière, la famille, chez Hegel, se dispense du soutien de l'État dans la mesure où, en tant que fondée sur l'amour, elle n'est dépendante ni du savoir ni du vouloir civiques. Mais, pour prendre des exemples encore plus évidents, on se demande en quoi la nature mécanique pourrait être conditionnée par la nature organique, en quoi l'État oriental pourrait être dépendant de l'État moderne, ou en quoi l'art pourrait être fondé sur la philosophie. Certes, pour insister sur ce dernier exemple, la philosophie pense l'art et, en tant qu'elle le pense, le plie à ses exigences propres : en un mot, elle en fait un concept philosophique. Certes, la philosophie associe à l'art infondé un concept fondé de l'art. Mais l'art en lui-même, comme ensemble des œuvres empiriques, est indifférent à la philosophie. Non seulement l'exégèse citée ci-dessus aboutit à nier la réalité de la finitude, mais elle nie la réalité du développement encyclopédique, puisqu'elle le ramène à un simple enseignement à l'usage des ignorants. En affirmant que le commencement est aussi rationnel que l'achèvement, elle admet que le développement est toujours déjà achevé. Pourtant « le commencement n'est pas encore [le] retour dans soi »[47]. Récuser la réalité de la finitude originaire est aussi récuser celle du progrès systématique. En définitive, le constat selon lequel il n'y a pas d'accès direct, non médiatisé, à la réalité « nue » ne peut être attribué à Hegel précisément parce que celui-ci prend l'immédiateté au sérieux et la considère comme un moment de plein droit. Certes, elle est incapable de subsister. Toutefois, comme moment initial, elle existe par et pour elle-même.

Le moment réflexif

Passons au deuxième cycle du développement systématique. Le moment de la réflexion n'est pas encore celui de la fondation à proprement parler, car il est lié à une condition extérieure contingente. En revanche, il permet à la chose considérée de se charger d'un contenu consistant. C'est à propos du moment réflexif que Hegel, paraphrasant la Lettre 50 de Spinoza à J. Jelles, énonce « omnis determinatio est negatio », au sens où la réalité, dans le second moment d'un cycle quelconque, ne se définit que par opposition à ce qu'elle n'est pas. En même temps, « celui qui fait trop le dégoûté devant le fini ne parvient pas à la moindre effectivité, mais il demeure dans l'abstrait et s'éteint peu à peu en lui-même »[48]. On peut examiner, à titre d'exemple, la moralité, deuxième moment de l'esprit objectif. La moralité renvoie à l'action qui s'exerce dans le monde extérieur[49]. Il ne s'agit donc plus seulement, pour l'esprit, d'être un propriétaire, c'est-à-dire d'exercer, comme dans le droit abstrait, un vouloir simplement formel sur l'objet. Mais il lui faut se constituer comme un sujet pourvu d'une volonté déterminée : « Dans le droit pris dans la rigueur du terme [c'est-à-dire le droit abstrait], mon principe ou mon intention n'importe pas. C'est ici, dans le cadre moral, que se pose la question de l'auto-détermination et du mobile de la volonté. »[50] Corrélativement, il ne s'agit plus simplement, pour l'esprit, de s'approprier le monde, le laissant en cela inchangé. Mais il lui faut le modifier : « L'acte appose une transformation à même cet être-là qui se trouve déjà là. »[51] Pourtant, si l'action « morale » a un aspect substantiel, elle souffre aussi d'un manque de légitimité, car elle répond à un principe abstraitement subjectif et se trouve inévitablement conditionnée par les circonstances. Certes, le moi décide et est à ce titre responsable de son acte. Cependant il agit toujours à partir de ses seules convictions, et son acte peut avoir des effets non prévus et catastrophiques. Le principe subjectif n'est pas intérieurement fondé, et le monde influe sur la valeur de l'acte[52]. Opposons encore une fois le droit abstrait et la moralité :

a) La propriété déterminée, pour l'auteur des *Principes de la philosophie du droit*, n'a pas à être intrinsèquement légitimée : « Ce que et combien je possède est une contingence juridique. »[53] Ce qui est à Pierre est indubitablement à Pierre. Cependant, il n'y aucune *raison* pour que tel

bien lui revienne davantage qu'à Emma : d'ailleurs le bien en question ne cesse de changer de main. Significativement, selon la troisième section du droit abstrait, le juge rétablit la propriété lésée en revenant au *statu quo ante* et non pas en vertu d'une motivation particulière (à la différence par exemple de l'agent moral qui modifie son environnement au nom de son intention) ni en vertu de la nécessité de la chose même (à la différence par exemple du grand homme, qui intervient dans l'histoire au nom de ce que l'époque exige). Dans la mesure en effet où la chose extérieure n'oppose aucune résistance à l'esprit, elle est, de droit, toujours déjà appropriée, par n'importe qui et en n'importe quelle circonstance[54]. La section du droit abstrait, dans l'esprit objectif, analyse les modes d'appropriation (appropriation originaire, échange par contrat, confirmation de la propriété au nom du bon droit), mais non pas la question de la cause ou de la justification de la répartition de la propriété.

b) Dans la moralité en revanche, c'est la question de l'auteur et de la validité de l'action qui surgit. Qui est responsable de telle ou telle modification du monde, et cette modification est-elle bonne ? Telle est la problématique du moment de la moralité. En même temps, Hegel ne se lasse pas de montrer, notamment contre le kantisme, que l'acte moral ne peut être justifié de manière absolue, et que le sujet n'en est jamais le seul auteur. En effet, même si celui-ci est de bonne volonté, sa conscience ne s'élève pas à l'universalité véritable, dans la mesure où elle n'est que la sienne et reste tributaire de circonstances extérieures contingentes. Certes, Hegel ne nie pas que l'homme puisse avoir une disposition morale universelle au sens où il a en vue le bien commun et se dégage de sa particularité égoïste. Néanmoins, il conteste que cette disposition soit réellement inconditionnée et donc constitue un moment suprême. Car le contenu du bien commun, dans l'agir moral, est inévitablement relatif au contexte extérieur à l'agir lui-même. Par exemple, la décision de respecter la propriété n'est morale que si la propriété existe effectivement, de même que l'intention de respecter la vie humaine n'a de sens que s'il y a des humains[55]. C'est pourquoi, si l'homme peut assurément être moral, ce n'est pas alors qu'il est véritablement autonome. Dans l'économie de l'esprit objectif, seule la vie éthique s'élève au-dessus de toute condition, en ne se rapportant qu'à des circonstances intérieures et dont elle définit elle-même la signification. C'est pourquoi l'homme véritablement auto-

nome, dans l'esprit objectif, est non pas celui qui est moralement juste mais celui qui incarne le vouloir de l'État, à savoir le citoyen. Le problème de la légitimité ne trouve donc pas de solution satisfaisante dans la deuxième section de l'esprit objectif, si bien que le sujet est alors condamné à l'incertitude morale : « En raison de sa détermination formelle, le discernement est tout aussi bien susceptible d'être vrai que d'être simple opinion et erreur. »[56] Adoptons encore un autre point de vue : ce que je suis d'un point de vue moral, dit Hegel, n'est que la série de mes actes[57]. Certes, c'est moi qui suis à chaque fois l'auteur de ces actes, toutefois, comme ils sont aussi dépendants de facteurs extérieurs, ils ne s'articulent pas les uns aux autres pour former un agir cohérent mais restent simplement juxtaposés. C'est pourquoi l'agir moral n'assure finalement la constitution que d'une identité apparente.

Considérons également l'exemple de la maîtrise et de la servitude. Il s'agit, ici aussi, d'une contradiction non résolue au sens de l'association de l'indépendance et de la dépendance. Chacune des deux consciences en présence aspire à l'autonomie et pourtant reste tributaire de l'autre. Alors que, dans le désir (premier moment de la conscience de soi, à ce titre moment de l'immédiateté), la conscience se rapporte à un objet *formel* qui ne lui oppose aucune résistance, le moment de la reconnaissance (deuxième moment, réflexivité) est caractérisé par l'opposition de la conscience et d'une altérité *substantielle*. Néanmoins, dans le moment de la maîtrise et de la servitude, le rapport avec autrui demeure non rationnel : car la conscience dominante gouverne la conscience asservie non pas en vertu d'une loi universelle, mais au nom de sa volonté particulière qui, en tant que telle, est violente. Le serviteur a besoin du maître puisqu'il tire de celui-ci la règle de son action, et le maître a besoin du serviteur pour la satisfaction de son inclination arbitraire. Selon le *topos* hérité des Anciens et relayé par Rousseau, le tyran n'est pas moins esclave que celui qu'il croit dominer… Même si Hegel n'insiste pas sur ce point, on peut aussi ajouter que la relation de maîtrise et de servitude relève du mauvais infini. Car de nouvelles consciences non asservies se présentent continûment face à une conscience dominante et la menacent. Le maître n'est donc jamais définitivement maître. Il reste que le moment de la maîtrise et de la servitude représente un progrès par rapport au désir. Car il implique la renonciation à une vie simplement naturelle au profit de la vie spirituelle. Les deux consciences, dans leur conflit et finalement dans leur malheur

commun, se réalisent comme sujets dotés d'un contenu véritable. Si nous généralisons la leçon conjointement tirée de l'étude de la moralité et de la dialectique du maître et du serviteur, nous pouvons dire que le deuxième moment du cycle systématique est celui du contenu réel, mais aussi de la dépendance à l'égard de l'extérieur ou de l'altérité. C'est pourquoi il reste unilatéral et doit être dépassé.

Le moment du retour à soi

C'est seulement dans le troisième moment, celui de la spéculation au sens du retour en soi-même, que la médiation est intériorisée. Une chose se développe alors à partir de sa raison d'être intérieure. Par exemple le concept, dans la troisième partie de la *Science de la Logique*, existe comme réalisation particularisée de sa nature universelle. Son principe de développement est alors immanent, et c'est à ce titre que le développement est nécessaire. Certes, le sujet s'inscrit dans un donné qu'il ne pose pas lui-même, mais il se développe conformément à sa nature propre. Par exemple, le vivant ne crée pas son corps : mais le corps dans lequel il vit est précisément *son* corps, et il le gouverne en vertu d'une règle qu'il définit *lui-même*. Plus encore : il est indispensable que le sujet se réalise, dans la mesure où, comme universel, il tend spontanément à se donner une effectivité qui lui soit adéquate. Le développement est donc légitime.

Rappelons l'énoncé déjà cité de la préface de la *Phénoménologie* : « La substance vivante n'est [...] sujet [...] que dans la mesure où elle est le mouvement de la position de soi-même, ou la médiation avec soi-même du devenir autre à soi. [...] [Le vrai, c'est-à-dire le sujet] est le devenir de lui-même, le cercle qui présuppose son terme comme son but (*Zweck*) et l'a pour commencement, et qui n'est effectif que moyennant la réalisation détaillée et ce terme de lui-même. »[58] Le sujet est caractérisé par le rapport à soi, un rapport par lequel il se produit, pour lui-même et en lui-même, comme ce qu'il est. Cependant Hegel ne dit pas, dans cet énoncé, que toute substance serait *aussi* sujet. Mais il affirme que la substance en vient à se nier et à se poser comme sujet. Il n'établit par un rapport d'égalité entre la substantialité et la subjectivité, mais un rapport d'*Aufhebung*. Précisément, ce texte est accompagné d'une vive critique de la pensée substantialiste (qui est une figure de la pensée réflexive), et notamment du spinozisme. Mais il s'en prend également à la

pensée de l'immédiateté, c'est-à-dire de la simplicité : le sujet n'est pas une « égalité et unité avec soi-même non troublée, qui ne prend[rait] aucunement au sérieux l'être-autre et la séparation »[59]. Dans les deux moments précédents du cycle systématique, la chose, comme immédiate, est d'emblée ce qu'elle est, puis, comme réflexive, n'est ce qu'elle est que par un autre. En revanche, en tant que subjective elle est son propre sujet et son propre objet. Ou plus précisément, elle consiste dans le processus syllogistique par lequel, à partir d'une aspiration indéterminée (moment universel), et au sein de son objectivité propre (moment particulier), elle se produit comme ce qu'elle sait et veut d'elle-même (moment singulier).

La mésinterprétation hégélienne de la substance spinoziste a été soulignée à juste titre, par exemple par Pierre Macherey, et notamment l'idée, que Hegel attribue à tort à Spinoza, d'une dualité irréductible entre la substance et ses attributs[60]. Mais cette mésinterprétation est significative : on ne peut, aux yeux de Hegel, admettre une identité qui soit à la fois radicale et donnée, on ne peut admettre une identité vraie qui ne résulte pas d'un processus d'auto-identification aux dépens d'une différence présupposée. L'unité véritable n'est pas un *fait* mais un *faire*, une unification qui confère activement à ses éléments une cohésion qu'ils n'ont pas sans elle. Elle se constitue à l'encontre d'une dissociation préalable (deuxième moment), qui elle-même prend la place d'une absence originaire de contenu (premier moment). Le sujet n'est pas tel qu'il serait toujours déjà là et se contenterait ensuite de développer les implications de son identité. A tort ou à raison, Hegel considère que la substance spinoziste est toujours déjà ce qu'elle est, qu'elle ne se produit pas comme telle : c'est pourquoi, selon lui, elle fait inévitablement face à une altérité qu'elle ne peut prendre en charge.

Il y a un rapport d'entre-implication entre subjectivité, retour à soi et développement finalisé. Cependant on a dit plus haut que les notions d'immédiateté, de réflexion et de retour à soi n'ont toujours qu'un sens relatif. Cela signifie-t-il qu'un même moment pourrait à la fois être et ne pas être finalisé ? Oui en un sens, car le télos se définit toujours par rapport à un cycle déterminé. Tel moment peut être finalisé eu égard à telle détermination et non finalisé eu égard à telle autre. Considérons quelques exemples. *a)* Le développement de l'esprit est-il finalisé ? Oui, si on le compare au développement de la logique et de la nature. Comme l'énonce

le premier paragraphe de la philosophie de l'esprit, celui-ci est défini par le commandement qu'il s'adresse à lui-même : « Connais-toi toi-même. »[61] Dans tous les moments de l'esprit, il y a en effet un principe, intérieur et manifeste à soi, qui est une exigence d'auto-développement. *b)* En même temps, l'âme anthropologique, par exemple, ne se gouverne pas de manière finale. Ses déterminités (race, caractère, sexe, sensations, etc.) sont, comme on l'a vu, de purs donnés. Il faut donc tenir les deux bouts de la chaîne : l'âme anthropologique est non finalisée en tant que telle et finalisée en tant qu'esprit en général. Par exemple, tel individu éprouve factuellement, à un instant donné, telles sensations mais, en même temps, il les organise en une totalité qui, pour lui, présente une signification[62]. *c)* Admettons par anticipation un résultat qui ne sera établi qu'au chapitre 9, à savoir que la nature n'est pas finalisée en tant que telle. *d)* Il reste cependant que l'organisme naturel, quant à lui, est caractérisé par un but final, par exemple dans sa vie générique. Ici aussi il faut tenir les deux bouts de la chaîne : d'un côté les espèces naturelles sont strictement données (pour Hegel, on le sait, la nature est sans histoire), de l'autre chaque espèce est caractérisée par le télos de son auto-conservation. On retrouve ce qu'on disait plus haut : le sens des déterminations systématiques est toujours relatif aux cycles d'appartenance du moment considéré.

Toujours est-il que, dans le hégélianisme, l'auto-fondation rationnelle n'advient qu'in fine. Le commencement est immédiat, c'est-à-dire sans fondement : il se contente d'être. À l'opposé, la fin est auto-déterminante. Prenons l'exemple de l'histoire. L'État oriental est despotique dans la mesure où la volonté du prince y est arbitraire. En revanche, l'État moderne est libérateur parce qu'alors la volonté du pouvoir politique, auto-fondée grâce à l'articulation prince-gouvernement-parlement, n'est autre que la volonté universelle du peuple. Or l'État oriental n'est pas un État moderne qui s'ignorerait, il n'est pas non plus fondé par l'État moderne, mais il est strictement archaïque, infondé et injuste. L'histoire politique consiste précisément dans le passage de l'État illégitime à l'État légitime. L'histoire est un cercle : toutefois elle n'est ni un serpent qui se mord la queue ni la restauration finale du *statu quo ante*, mais l'advenir d'un État inédit car auto-fondé.

La critique bien connue des préalables extérieurs n'a pas d'autre signification : « Vouloir connaître avant de connaître est aussi absurde que

le sage projet qu'avait ce scolastique, d'apprendre à nager avant de se risquer dans l'eau. »[63] De même que, pour apprendre à nager, il faut d'abord se jeter à l'eau, pour philosopher il est indispensable de se mettre à penser, quand bien même la pensée initiale est déficiente. Certes, l'immersion première est par définition opposée à une nage maîtrisée et efficace, et cette dernière ne s'acquiert que par une série d'exercices méthodiques et pénibles, qui consistent notamment à se défaire des réflexes premiers. Pareillement, le commencement de la pensée est abstrait. Néanmoins, contre l'illusion d'une préparation qui garantirait de l'extérieur une activité au-dessus de toute critique, il y a lieu de reconnaître que tout processus commence par l'abstraction et séjourne longtemps en elle, et que c'est l'auto-critique immanente au processus qui mène à la vérité.

Adoptons un autre point de vue. Hegel reprend la réflexion de Schelling sur l'absolu et en résout certaines apories. Pour le Schelling des *Lettres philosophiques* et de la philosophie de l'identité, l'origine du fini est problématique, car on ne peut déduire celui-ci de l'infini. Mais, réciproquement, quel discours tenir sur l'infini qui ne projette indûment sur lui quelque élément de finitude ? Hegel évite cette double difficulté en admettant que le point de départ est fini. Quant à l'infini, il n'est pas étranger à la finitude, puisque, tout au contraire, il la prend en charge librement. Plus généralement, la chose même en vient à se légitimer en s'élevant à l'universalité concrète. Il s'agit en fait de comprendre cette affirmation essentielle : « Le progresser est un retour dans le fondement, à l'originaire et au véritable. »[64] Cet énoncé peut s'entendre soit comme si le fondement était identique au commencement – interprétation que nous récusons –, soit comme si le commencement et le fondement faisaient nombre – interprétation que nous soutenons. Le fondement désigne le moment principiel du seul résultat. Le terme final est un *prius* non pas au sens du démarrage du cycle systématique, non pas au sens du commencement authentique opposé à un commencement illusoire, mais comme l'acte de légitimation de soi opéré par la chose-même.

On a pu développer l'interprétation selon laquelle la systématicité hégélienne serait circulaire au sens où le terme final serait un pur et simple retour au point de départ. Un certain nombre d'affirmations encouragent il est vrai cette lecture. Ainsi, dans l'Idée absolue de la *Science de*

la logique: « Nous avons maintenant fait retour au concept de l'Idée par lequel nous avons commencé. »[65] Et dans la section « philosophie » de la philosophie de l'esprit: « La science est, de cette manière, retournée dans son commencement. »[66] Surtout, Hegel ne cesse d'insister sur le fait que le terme final constitue à son tour une immédiateté[67]. Cependant, il est une immédiateté au sens où toute différence, en lui, est idéalisée, si bien que plus rien ne lui est étranger[68]. Il ne s'agit plus de cette immédiateté première et unilatérale, qui consiste simplement dans la donnée factuelle de la chose. Bien plutôt, il s'agit d'une immédiateté concrète, c'est-à-dire d'une unité de termes différenciés. Disons les choses autrement. Dans le moment final, on retrouve une immédiateté, et plus précisément l'unité d'une médiation intérieure et d'une immédiateté donnée. On peut dire que cette dernière constitue, au sein du terme final, le moment du commencement. Mais il s'agit alors d'un *nouveau* commencement, d'où ces lignes: « Dans la progression de l'Idée, le commencement se montre comme ce qu'il est en soi, à savoir comme ce qui est posé et médiatisé, et non pas comme l'étant et l'immédiat. »[69] On peut dire encore que le point de départ est un commencement seulement *apparent* – au sens d'un commencement non véritable, car infondé – ,et que le moment final inclut un *vrai* commencement – au sens où le moment final est fondé en lui-même. À propos de la religion perse, les *Leçons sur la philosophie de la religion* déclarent que « l'unilatéralité de cette forme consiste en ce que [...] cette liberté [...] n'est pas encore le commencement en lequel la fin (*das Ende*), le résultat surgit »[70]. Propos incompréhensible, si l'on ne distingue pas le commencement abstrait d'un cycle et son commencement concret, à savoir le *reditus in seipsum* comme auto-fondation.

Dans *Hegel ou Spinoza ?*, Pierre Macherey reproche au hégélianisme de se prémunir à bon compte, grâce à son caractère finalisé, de toute contradiction réelle: « Les étapes préliminaires [du concept], si éloignées qu'elles soient de cet achèvement, en constituent l'*anticipation* et l'*annonce*. Et c'est en cela spécifiquement que consiste l'idéalisme hégélien: dans cette *garantie* que l'esprit se donne à soi-même, en s'engendrant comme son propre contenu, que son mouvement va quelque part, *où il se tient déjà* en quelque sorte. »[71] Il y a quelque chose d'indubitablement pertinent dans cette analyse: tout cycle, chez Hegel, commence par une présupposition. Le point de départ est bel et bien admis, comme figure

abstraite du processus à chaque fois considéré. Pourquoi le règne oriental, comme figure initiale de l'histoire, est-il ? Il existe factuellement, on ne peut rendre compte de son existence, mais on ne peut non plus la récuser. Le hégélianisme règle l'aporie du commencement par la notion d'immédiateté. En revanche, ce qui est donné au commencement n'est pas le sujet finalisé mais l'être immédiat. Par exemple, dans le cycle de l'histoire, le règne oriental ne vise pas la liberté politique, c'est précisément en cela qu'il est despotique. Dans l'histoire, le télos de la liberté, au sens de l'unité organisée du peuple, n'advient que dans le règne germanique. Le sujet finalisé ne peut être d'emblée présent, car il n'est qu'en vertu de son faire, et plus précisément de son auto-position à l'encontre de la scission.

Loin de l'être toujours déjà, la chose même *devient* un sujet muni d'un télos. C'est ainsi qu'elle se rend vraie. Aurait-elle pu ne pas se rendre telle ? Oui, et la preuve en est qu'il existe des réalités non finalisées, c'est-à-dire immédiates ou réflexives. Comment rendre compte, par ailleurs, de cette élévation à la subjectivité ? La chose infinie doit-elle sa plénitude à une entité occulte qui aurait veillé sur elle dès le point de départ ? Non, elle ne la doit qu'à elle-même, à sa prise en charge unitaire, dans son savoir et son vouloir, de la réalité finie. En définitive, on peut condamner la théorie hégélienne en ce qu'elle admet d'une part l'immédiateté, d'autre part la négation de l'immédiateté. Mais on ne peut lui faire grief de chercher dans un finalisme généralisé un *asylum ignorantiae*. On ne peut reprocher à la dialectique de s'accorder indûment, comme le dit Pierre Macherey, « la promesse que toutes les contradictions dans lesquelles elle s'engage sont en droit résolues, parce qu'elles portent en elles-mêmes les conditions de leur solution »[72]. Il y a tout d'abord une abstraction qui n'enveloppe aucun gage de concrétisation, puis un être concret scindé qui ne contient aucune garantie d'unification, et enfin – mais en troisième lieu seulement – un être concret et unitaire qui vise son infinitisation. En outre, le sujet finalisé lui-même ne se réalise pas tel quel mais au prix du sacrifice de son télos initial. Par exemple l'animal ne s'élève au genre qu'en renonçant à son auto-conservation singulière, télos de son premier moment. De même, la philosophie ne se réalise comme spéculative qu'en renonçant au savoir immédiat, son télos originaire. Hegel est un lecteur de Spinoza, et s'il maintient contre lui que la chose même accède au finalisme, il reconnaît

qu'elle n'y accède qu'in fine, en surmontant un non-finalisme originaire.

On peut également commenter la question de l'origine à partir d'un énoncé et d'une illustration. L'énoncé est le suivant : « La nécessité est l'activité de poser les conditions, de telle sorte que les circonstances qui paraissent se trouver [toujours déjà là] sont elles-mêmes posées par l'unité. »[73] Et l'illustration est le rapport de l'âme naturelle au corps. Le corps, condition de l'activité organique, est-il originaire ou produit par l'âme ? L'une et l'autre solutions sont pertinentes, mais elles s'articulent. D'un côté le corps est donné comme multiplicité mobile, de l'autre il est gouverné par l'âme, et ceci de telle sorte qu'il se réalise comme corps unifié, c'est-à-dire comme proprement organique. En tant qu'instance donnée, il est morcelé, donc n'a que le statut d'une *apparence*. En revanche, par l'activité de l'âme, il est rendu effectif. L'âme « pose » sa condition, au sens où, à partir d'un donné inadéquat, elle produit elle-même le corps en tant qu'organique, comme objet adéquat de l'âme.

C'est en ces termes aussi qu'on peut aussi distinguer, dans l'histoire des États, la *violence* inaugurale comme « commencement dans le phénomène » et le *droit* final comme « fondement » et « principe substantiel »[74]. De l'un à l'autre principe, il y a un authentique changement : « L'unité n'advient que comme l'avènement d'une réconciliation. Elle n'est pas d'emblée l'être réconcilié, et cette unité véritable ne s'obtient que grâce au mouvement, par un processus, tout d'abord en se séparant de son existence immédiate puis en faisant retour en soi (*durch die Rückkehr in sich*). »[75] Le processus a pour enjeu la prise en charge rationnelle, par la chose même, de son avènement : mais cette prise en charge n'advient qu'à la fin. Il est classique d'affirmer que l'on peut entrer dans le hégélianisme par n'importe quel moment et que, parcourant l'ensemble comme en tourbillonnant, on reviend inéluctablement au point de départ. Une telle interprétation résiste mal au moindre contre-exemple : Hegel établit-il par hasard que l'histoire est caractérisée par un éternel retour ? Considère-t-il que le développement de la religion aurait pu commencer aussi bien par le christianisme que par la « religion de la sorcellerie » ? Ou encore pense-t-il qu'après la philosophie spéculative on pourrait revenir au platonisme ou à l'aristotélisme ? Certes, comme on le verra au chapitre 9, la nature est quant à elle caractérisée par l'éternel retour du même : mais c'est là l'indice de sa déficience. Dans l'introduction de la *Phénoménologie*, Hegel

critique le doute sceptique auquel est inévitablement associé « un retour à la *première* vérité, en sorte qu'à la fin la Chose est prise *comme auparavant* ».[76] À l'opposé, le processus véritable ne revient pas au *statu quo ante*, il ne répète pas l'originaire : mais la marche en avant, sérieuse et laborieuse, est inventive et risquée.

On comprend désormais en quoi la vie est, pour Hegel, un modèle fondamental du processus : l'Idée (comme toute plante par exemple) est en *genèse* ; ses moments s'établissent non pas seulement les uns à la suite des autres mais les uns *aux dépens* des autres (à l'instar par exemple de la fleur surgissant en lieu et place du bourgeon) ; et enfin l'accomplissement de toute Idée a lieu lorsque elle devient capable de *s'engendrer* elle-même (comme la plante accédant au stade de la reproduction). On dénie parfois tout intérêt à l'étude de la systématicité chez Hegel au nom de la critique qu'il adresse au formalisme schellingien. Mais, dans ce dernier cas, c'est le caractère extérieur du schème qui est critiqué. Aux yeux de l'auteur de l'*Encyclopédie*, Schelling projetterait de manière arbitraire un schème continûment identique sur le donné de l'expérience, si bien qu'il construirait par là une connaissance simplement réflexive : « [Chez Schelling] la progression apparaît davantage comme un schème apporté de l'extérieur, le caractère logique de la progression n'est pas développé. »[77] Indépendamment du caractère pertinent ou non de ce dernier diagnostic, il éclaire par contraste la conception que se fait Hegel de la systématicité vraie. Pour lui, celle-ci ne procède pas de l'œuvre organisatrice du penseur, elle n'est pas un principe *extérieur* sous lequel le philosophe subsumerait le réel, mais le principe *immanent* du développement de l'Idée. Elle n'est pas un lit de Procuste sur lequel la logique et le réel seraient mis à la torture et mutilés, mais la loi intérieure de la chose même et le principe de sa libération : « La dialectique [...] est ce dépassement *immanent* dans lequel la nature unilatérale et bornée des déterminations d'entendement s'expose comme ce qu'elle est. [...] Tout ce qui est fini a pour être de se supprimer *soi-même*. »[78] C'est ce point que Schelling n'aurait pas vu quant à lui. Certes, il est raisonnable de se demander si l'auto-interprétation que formule Hegel n'est pas biaisée, et si lui-même ne tombe pas d'une certaine façon sous le coup du reproche qu'il adresse à Schelling. Mais il est difficile de nier que, pour lui, l'articulation de l'im-

médiateté comme absence de rapport, de la réflexivité comme rapport à l'autre et de la spéculation comme retour à soi est bel et bien l'âme du devenir de la logique et du réel.

On affirme aussi parfois que Hegel n'accorde aucun privilège à la triplicité, puisque l'*Encyclopédie* présente quelques moments dont l'organisation est binaire, quadruple ou quintuple (le connaître dans la Doctrine du concept, les quatre éléments empédocléens dans la physique, les cinq sens dans la physique organique, les quatre règnes de l'histoire du monde, les cinq grands genres artistiques dans l'art, etc.). En réalité, deux points doivent être soulignés. *a)* En premier lieu, la question n'est pas tant celle du nombre des moments que celle de la structure du cycle systématique. Hegel considère en effet que les déterminations quantitatives sont fondamentalement contingentes et donc dépourvues de signification. Il n'est pas un adorateur du nombre trois. En revanche, y a-t-il place, à ses yeux, pour une autre structure que celle de la présupposition, de la scission et de l'unification ? On peut en douter, car il tend précisément à ramener tout processus à cette organisation spécifique. Par exemple, s'agissant des cinq sens, le philosophe distingue en premier lieu le sens mécanique *immédiat* (toucher), en deuxième lieu les sens de l'*opposition* (odorat et goût) et, en troisième lieu enfin, les sens de l'*idéalité* (vue et ouïe)[79]. L'*Aufhebung* philosophique du réel consiste bien à retrouver en lui la structure immédiateté-réflexion-retour à soi. *b)* En second lieu, il est certain de que multiples moments ne sont pas organisées sur un mode triple, c'est-à-dire syllogistique au sens large : car le syllogisme n'est qu'un résultat, qui succède à la simplicité du commencement et à la multiplicité de la scission. En revanche, l'accès à la triplicité est bien corrélatif de l'avènement du rationnel. Par exemple à propos de la religion chinoise : « Tao est l'universel. Aussitôt s'introduit – ce qui est très remarquable – la détermination « trois » : c'est donc quelque chose de rationnel et de concret. »[80] Inversement, que la forme systématique ne soit pas triple trahit l'irrationalité du moment considéré : « Dans la nature, en tant qu'elle est l'être-autre, la forme totale de la nécessité requiert aussi la quadruplicité ou la puissance du carré, par exemple dans les quatre éléments, les quatre couleurs, etc., et, encore plus loin, la quintuplicité, par exemple dans les doigts, les sens ; dans l'esprit, la forme fondamentale de la nécessité est la triplicité. »[81] Encore une fois cependant, la question n'est pas celle du

nombre des termes mais celle de la structure dynamique qui les organise.

Le développement de l'Idée a donc le sens d'un retour à soi, c'est-à-dire d'une progression vers l'auto-fondation. En tant qu'auto-fondation accomplie, le troisième moment du cycle est à la fois autonome et légitime. La liberté n'est certes pas caractéristique du cycle tout entier, mais elle en constitue le résultat. L'originalité du rationalisme hégélien consiste à établir le caractère progressif de l'avènement de la rationalité. Le non-rationnel existe de plein droit sous deux figures distinctes : celle du point de départ factuel (premier moment) et celle de la contradiction entre la médiation impuissante et l'immédiateté qui résiste à cette médiation (deuxième moment). C'est à l'encontre de ce non-rationnel que le rationnel s'établit dans le troisième moment du cycle, en se donnant une intériorité fondatrice et une extériorité adéquate. De son propre point de vue, Hegel est le philosophe qui pense de manière ultime l'identité de l'être et de la pensée, dans la mesure où il la présente comme la victoire de l'identité sur la différence – une différence qui, par là-même est prise au sérieux, et non pas déniée ni écartée comme insignifiante. Pour lui, la chose même rend compte par soi de sa rationalité – ou plus exactement de son degré momentané de rationalité. C'est précisément pourquoi elle ne peut être d'emblée pleinement rationnelle, mais doit au contraire séjourner dans la déraison.

CHAPITRE 6

LES SAVOIRS FINIS DE LA NATURE ET DE L'ESPRIT

Hegel ne cesse d'insister sur l'autonomie du discours philosophique : « Le principe de l'indépendance de la raison, de son absolue subsistance-par-soi en elle-même, est désormais à regarder comme le principe universel de la philosophie. »[1] Celle-ci, pensée de la pensée, est connaissance de la nécessité de son propre contenu[2]. Comme nous l'avons vu au chapitre 2, Hegel refuse de faire de l'expérience la pierre de touche de la validité de la pensée rationnelle : car si le donné de l'expérience devait juger la raison, celle-ci serait hétéronome. Dans la mesure donc où le système philosophique se développe à partir de lui-même et en vertu d'une règle immanente, on peut être tenté par l'hypothèse selon laquelle la philosophie, aux yeux de Hegel, serait un discours purement a priori et finalement indifférent à l'expérience. Par exemple Étienne Gilson, dans *L'être et l'essence*, affirme que, dans la philosophie de Hegel, « la pensée, soucieuse d'atteindre une rigueur et une pureté dialectiques parfaites, s'astreint à reconstruire la totalité du réel par mode de concepts et sans aucun recours à l'expérience sensible »[3]. Si cette interprétation était pertinente, la démesure de l'ambition hégélienne constituerait un juste motif de scandale et de dérision. Cependant, de nombreux textes de l'*Encyclopédie* affirment que la philosophie est tributaire de l'expérience – une expérience liée non seulement à l'observation commune mais encore aux sciences empiriques constituées. On lit ainsi dans l'introduction de la deuxième partie de l'*Encyclopédie* : « Non seulement la philosophie doit nécessairement être en accord avec l'expérience [...], mais la naissance et formation de la science philosophique a la physique empirique pour

présupposition et condition. »[4] Cependant, pour compliquer encore la situation, cette invocation de l'expérience est associée à une sévère dénonciation de l'unilatéralité des sciences empiriques : « Mais une chose est le cours suivi par une science en son surgissement et en ses travaux préliminaires [c'est-à-dire en tant que science empirique], autre chose est la science elle-même [c'est-à-dire la philosophie] ; dans celle-ci, ceux-là ne peuvent plus apparaître comme la base, laquelle doit ici, bien plutôt, être la nécessité du concept. »[5] A-t-on alors affaire à une série de palinodies ? Ces affirmations sont-elles contradictoires ou peut-on établir leur cohérence ? Nous nous proposons, dans les trois prochains chapitres, d'examiner le rapport de la philosophie aux savoirs non philosophiques en général. Dans ce premier chapitre, nous étudierons le cas fameux de la Dissertation de 1801 sur *les Orbites des planètes*, puis la conception des savoirs empiriques telle qu'elle s'exprime dans les textes de la pleine maturité.

Le *De Orbitis* : la célébrité par le ridicule ?

Considérons deux prises de position de Hegel qui mettent en général dans l'embarras les commentateurs les mieux disposés : la dénonciation, dans sa thèse publiée en octobre 1801[6] sur *Les Orbites des planètes*, de la conjecture de Titius-Bode sur les distances entre les planètes du système solaire et son silence apparent, dans le même ouvrage, sur la découverte de Cérès par Piazzi en janvier 1801. Comme on le sait, la loi empirique formulée en 1766 par Johann Daniel Tietz, dit Titius (1729-1796), et publiée en 1772 par Johann Elert Bode (1747-1826), établit, à la suite d'une hypothèse qui trouve sa source dans les *Lettres cosmologiques sur l'univers* (1761) de J.H. Lambert (1728-1777), une relation entre la distance des planètes au Soleil et leur rang à partir de Vénus. Elle s'écrit dans ses versions les plus élaborées : $a = 0{,}4 + 0{,}3 \times 2^n$, où a est la distance planète-Soleil exprimée en unités astronomiques (U.A.) et n un nombre entier égal au rang de la planète. Pour Mercure, a = 0,4 ; n égale 0 pour Vénus, 1 pour la Terre, 2 pour Mars, 4 pour Jupiter, etc.[7] La conjecture, vérifiée par les planètes connues au moment de sa formulation, fut confirmée lors de la découverte d'Uranus par William Herschel en 1781. L'importance philosophique de cette loi est considérable, car elle semble impliquer que l'ordre du monde est de type mathématique. Cependant les

astronomes échouèrent longtemps à trouver l'astre prévu par la théorie entre Mars et Jupiter. Or, au début de 1801 précisément, l'abbé Giuseppe Piazzi (1746-1826), directeur de l'institut d'astronomie de Palerme, fit savoir qu'il avait observé dans la constellation du Taureau, à partir de la nuit du 1er janvier, un astre – baptisé Cérès – qui correspondait à la planète annoncée par la conjecture[8]. On trouve néanmoins ce passage dans la *Dissertation* de 1801 : « Les distances des planètes présentent le rapport d'une certaine progression arithmétique, mais le cinquième terme de la progression ne correspond à aucune planète dans la nature ; alors on pense [à tort, estime clairement Hegel] qu'il en existe réellement une entre Mars et Jupiter, qu'elle erre à travers les espaces célestes, inconnue de nous, et on la cherche avec assiduité. »[9] La dénégation de l'existence d'une planète située entre Mars et Jupiter ne constitue-t-elle pas la preuve soit de l'ignorance, soit de la mauvaise foi de Hegel ? N'est-il pas en outre risible de prétendre trancher philosophiquement un problème qui, en vérité, ne semble relever que de l'observation bien conduite ? C'est la conclusion à laquelle parvient François de Gandt dans son commentaire des *Orbites des planètes* : « Pendant qu'a priori le philosophe décrétait qu'il n'y avait rien à un endroit, les observateurs découvraient justement quelque chose. Le *De Orbitis* y a gagné la célébrité par le ridicule. »[10]

La sévérité du commentaire est justifiée si l'assertion de Hegel relève de la déduction pure et si celui-ci se désintéresse effectivement des observations rapportées par les savants. Cependant, est-ce bien le cas ? Comment la prise de position de Hegel s'inscrit-elle dans l'histoire de la découverte de Cérès ? Lisons un ouvrage d'un témoin et acteur de cette affaire, Jérôme Lalande (1732-1807), alors professeur d'astronomie au Collège de France et directeur de l'observatoire de Paris. Celui-ci publia, en 1803, *L'histoire de l'astronomie depuis 1787 jusqu'à 1802*, qui se clôt précisément par la relation de la découverte de Cérès[11].

L'observation de Piazzi, rapporte Lalande, fut connue du public scientifique dès les premiers mois de 1801. La question était cependant de savoir quelle était la trajectoire de l'astre, et s'il était une planète ou seulement une comète. Pour le premier point, il se trouve que, dès le 11 février 1801, l'astre était entré en conjonction avec le soleil et était devenu invisible, si bien que les données d'observation étaient extrêmement peu nombreuses. Il fallait, à partir de vingt-quatre positions décrivant un arc de

9°, reconstituer une trajectoire de 360°, et, pour cela, déterminer les six éléments de l'orbite (demi grand axe, excentricité, inclinaison, longitude du nœud ascendant, argument du périhélie, instant de passage au périhélie). C'est Gauss (1777-1855) – le *princeps mathematicorum* – qui réussit le calcul, en *octobre* 1801, en appliquant sa méthode des moindres carrés pour les calculs d'approximation[12]. L'astre, quant à lui, ne sera à nouveau observé qu'en *décembre* 1801. Pour le second point, le doute s'expliquait par l'exceptionnelle excentricité de la planète[13]. Lalande commente abondamment ses hésitations et signale que Piazzi lui-même croyait originairement avoir découvert une simple comète : « Ainsi, plusieurs astronomes [notamment Oriani, Bode et von Zach] étaient *tentés* de regarder comme planète le nouvel astre ; mais tout cela me paraissait très vague, et *je ne pouvais y voir qu'une comète*. [...] J'écrivis à M. Piazzi, le 27 février, pour lui en demander les observations. Le *10 avril*, il m'écrivit : 'Je m'étais proposé de ne communiquer mes observations à personne avant d'en avoir tiré les éléments de la *comète* ; mais c'est vous qui me les demandez, je n'ai plus d'objection : vous les trouverez ci-jointes.' [...] Le *30 juin*, M. Piazzi m'écrivit : '*Plusieurs astronomes croient que c'est une planète ; j'en doute encore.*' »[14]

Très intéressante, dans sa complexité, est la position de l'astronome de Gotha, Franz Xaver von Zach (1754-1832). Celui-ci est d'emblée convaincu que Cérès (qu'il propose en fait de dénommer Héra) est la planète prévue par la conjecture. Il faut dire qu'il avait participé, en septembre 1800, à la fondation d'une société astronomique, établie à Lilienthal près de Brême, dont le but était précisément la découverte de cette planète. Cependant, dans sa revue, la *Monatliche Correspondenz zur Beförderung der Erd- und Himmelskunde (Correspondance mensuelle pour l'avancement de la géographie et de l'astronomie)*, il met en scène le débat sur la nature de l'astre observé par Piazzi et, *nollens vollens*, donne des armes à ses contradicteurs. Or cette revue était manifestement lue par Hegel, qui cite un numéro de 1802 dans la remarque du § 279 de l'*Encyclopédie*.

C'est en juin 1801 que von Zach fait le premier exposé circonstancié sur cette observation. Le titre de l'article est prudent : « Sur une nouvelle planète de notre système solaire, longtemps subodorée, désormais probablement (*wahrscheinlich*) découverte »[15]. Il présente les lettres

qu'il a échangées à ce sujet avec différents astronomes européens. On constate qu'il a été informé de la découverte par Lalande dès février, et qu'en avril il a reçu des courriers de Bode (de Berlin) et d'Oriani (de Milan), qui penchent comme lui pour la planète. En revanche, l'échange de lettres de Piazzi avec Lalande et Oriani, rapporté par ces derniers, confirme publiquement que l'astronome sicilien croit au départ avoir affaire à une comète et ne cesse ensuite d'hésiter sur sa nature. En deuxième lieu, les astronomes de Paris sont quant à eux convaincus, au moins jusqu'en juillet, qu'il s'agit d'une simple comète[16]. En troisième lieu, von Zach ne dispose que de données tronquées. En effet, entendant se réserver le calcul de trajectoire, Piazzi n'a livré au public que deux positions de l'astre, en outre exprimées seulement en heures et en minutes, sans les secondes, et en indiquant les jours de ses observations (1er et 23 janvier) mais non pas les horaires exacts ! (Il a envoyé des observations complètes seulement à Lalande et Oriani, mais à la condition qu'ils ne les rendent pas publiques. Bode, qui a annoncé la découverte de l'astre à l'Académie de Berlin et milite pour la thèse « planétaire », ne dispose pas de davantage de données que von Zach.) En quatrième lieu, ce dernier reconnaît qu'il y a une similarité frappante entre l'astre de Piazzi et la comète de 1770 (ce qui implique peut-être, dit-il, que cette prétendue comète était en réalité une planète…)[17]. En cinquième lieu, dans le numéro d'août 1801, von Zach avoue que les calculs que lui et ses alliés ont effectué sur la base des résultats tronqués sont erronés[18]. Il est manifeste que von Zach souhaite que l'astre en question soit une planète, mais qu'avant les derniers mois de 1801 il ne peut fournir aucun indice probant venant étayer sa conviction.

Pour revenir au débat général, ce qui suscitait les doutes les plus nombreux était d'une part le fait que l'astre n'avait jamais été observé jusqu'à présent, d'autre part le fait qu'il était bien plus petit que les planètes alors connues. (D'ailleurs les astronomes, aujourd'hui, ne désignent pas Cérès comme une planète mais comme un simple astéroïde ou comme une « planète naine ».) Lalande relate ainsi les modifications de ses convictions au cours de 1801 : « Au mois d'*octobre* [1801], M. le docteur Gauss, de Brunswick, vint à bout de représenter, à 5° près, les observations de M. Piazzi. M. de Zach s'en servit pour calculer les lieux de la planète. [...] *Cependant je continuais à douter de l'existence de la planète* :

l'intervalle des observations était trop court, et une comète dérangée, comme celle de 1770, par des attractions étrangères, me semblait pouvoir décrire l'arc observé ; je ne pouvais croire à une planète si petite, et qui n'avait jamais été remarquée. [...] La recherche était très difficile, à raison de la petitesse de l'astre et de l'incertitude qu'il [y] avait sur l'endroit où il fallait le chercher. »[19]

On en arrive néanmoins à l'épilogue : « Dès le 7 décembre [1801], M. le baron de Zach retrouva la nouvelle planète à Gotha, à 18h 48' 10" temps moyen, mais il n'en fut assuré que le 31 décembre parce qu'il avait observé quatre petites étoiles et qu'il ne pouvait décider laquelle était la planète. »[20] Lalande cite ensuite une série d'observations qui sont faites en de multiples lieux et un nouveau calcul de trajectoire par Gauss. Dès lors personne ne discute plus la validité de la découverte.

Il reste que la question de savoir si cette découverte et celle des astéroïdes voisins[21] valident véritablement la conjecture de Titius-Bode resta ouverte pour les savants de l'époque, puisque, plus de quatre décennies plus tard, Alexander von Humboldt se livrait encore, dans *Cosmos,* à une dénonciation violente de la conjecture[22]. Il déclarait admettre l'existence des astéroïdes, mais relevait que la conjecture n'avait pas de légitimité scientifique puisqu'elle n'était qu'empirique et n'était appuyée sur aucun raisonnement[23]. Il faut enfin savoir que la conjecture a été mise en cause par la découverte de Neptune en 1846 et de Pluton en 1930. La formule prévoit en effet, pour Neptune, une distance de 38,8 UA alors que la distance réelle est de 30,1 UA, et, pour Pluton, elle prévoit une distance de 77,2 UA alors que la distance réelle est de 39,5 UA[24].

Pour revenir à la thèse de Hegel, il apparaît qu'en août 1801 la formule de Titius-Bode est au centre de l'actualité scientifique mais que sa validité apparaît le plus généralement comme discutable. Récuser l'existence, à l'endroit considéré, d'une planète en orbite autour du soleil, n'est pas faire preuve d'ignorance ou de mauvaise foi. C'est adopter une hypothèse qui a vraisemblablement eu cours dans le milieu d'Iéna. Justement, dans la mesure où Hegel se promettait de cet écrit un poste académique, il serait surprenant qu'il ait pris le risque de heurter de front l'opinion dominante dans l'une des plus brillantes universités allemandes[25]. Au demeurant, on ne trouve nulle trace d'une querelle mettant aux prises Hegel et d'éventuels contradicteurs en 1801. Selon K. Rosenkranz, Hegel rédige sa disser-

tation au cours du printemps et de l'été 1801. Mais il n'est pas besoin, pour sauver sa réputation, de faire l'hypothèse qu'il « ne devait rien connaître de la découverte de Cérès par Piazzi »[26]. Tout au contraire, il est probable que Hegel, qui commence son écrit au moment même où la nouvelle de la découverte de Cérès parvient à Iéna, se propose de tirer les leçons de la controverse telle qu'elle se développe à ce moment, c'est-à-dire avant les calculs de Gauss en octobre et les observations de von Zach en décembre.

Pour autant, la position de Hegel ne prétend pas être de type scientifique mais strictement philosophique. L'auteur de la *Dissertationsschrift* illustre, à l'aide d'un exemple d'actualité, sa conviction selon laquelle l'outil mathématique ne peut, en physique, se substituer aux données de l'expérience : « Ne confondons pas les rapports purement géométriques [c'est-à-dire formels] avec les rapports physiques [c'est-à-dire réels]. »[27] Tel est le sens de la critique de Newton le calculateur au profit de Kepler l'observateur, une critique qui constitue l'essentiel du *de Orbitis*. Pour revenir à la question des distances entre les planètes, la conséquence philosophique de la validation de la formule de Titius-Bode était ainsi exprimée par von Zach : « Le profane comme l'initié doivent reconnaître [...] qu'en aucune autre science [qu'en astronomie] autant de *découvertes a priori* n'ont été faites. »[28] À l'opposé, Hegel défend la thèse selon laquelle l'astronomie est essentiellement tributaire de l'observation : « Ces distances paraissent être du seul ressort de l'*expérience*. »[29] D'où cette autre phrase de la *Dissertationsschrift*, incompréhensible si l'on n'accorde pas l'interprétation que nous formulons : « Si d'autres phénomènes s'accordent moins bien avec la loi, ce sont alors les expérimentations qui ont eu lieu jusqu'ici que [les partisans de la loi] mettent un peu en doute, et ils s'efforcent à tout prix de réaliser l'harmonie des deux. »[30] On voit ici que Hegel critique l'attitude de ceux qui, *contre l'observation*, affirment qu'il existe une planète entre Mars et Jupiter pour valider une loi mathématique. Le texte présuppose clairement que l'observation enseigne qu'à l'endroit indiqué, s'il y a un astre, ce n'est pas une planète. En un mot, Hegel dénonce ceux qui mettent en doute l'expérience pour sauver une théorie que l'expérience condamne. François de Gandt a raison de dire que l'enjeu, au delà même de la nature précise de l'astre, est le conflit épistémologique de l'aprioricité et de l'expérience. Cependant les convictions des protagonistes ne sont pas que celles qu'il croit.

La dénégation de la possibilité de la déduction a priori d'un être singulier est l'un des aspects de la critique de Krug dans l'article de 1802 *Comment le sens commun comprend la philosophie*[31]. On trouve également cette affirmation dans la ***Phénoménologie***: « Si l'on vient à imposer à la science, comme sa pierre de touche, une pierre de touche dont elle ne pourrait absolument pas soutenir l'épreuve, l'exigence de déduire, de construire, de trouver a priori ou comme on voudra l'exprimer, ce qu'on désigne en tant que cette chose-ci ou que cet homme-ci, alors il est juste que l'exigence [en question] dise quelle est cette chose-ci ou quel est ce moi-ci qu'elle vise [par-là] ; mais dire cela, c'est impossible. »[32]

L'évolution ultérieure de Hegel, après la confirmation de la découverte de Cérès et des autres astéroïdes par la communauté scientifique, est d'ailleurs caractéristique. Une addition de l'*Encyclopédie* de Heidelberg confesse: « L'essai auquel, sur ce sujet, je me suis livré dans une Dissertation antérieure, je ne peux plus le regarder comme satisfaisant. »[33] Il prend acte, dans la *Leçon* de 1821/22, de la découverte des astéroïdes situés entre Mars et Jupiter et admet la formule de Titius-Bode en la citant approximativement: « La trajectoire de Mars [est située à] A + 3B. Pour A + 4B, il y avait une lacune jusqu'à ce que, récemment, on découvrît les plus petites planètes. Jupiter [correspond à] A + 5B. »[34] Néanmoins, dans la *Leçon* de 1823/24, il remarque le caractère non spéculatif et donc insatisfaisant de la loi ainsi mise en évidence, tout en renonçant, pour sa part, à proposer une formule proprement philosophique: « Le besoin est apparu de trouver une loi, c'est-à-dire une détermination conceptuelle (*eine Bestimmung durch den Begriff*), en rapport avec les distances [des planètes], mais on n'a pas encore trouvé celle-ci. Les astronomes méprisent de telles lois, mais c'est une exigence nécessaire que de trouver également cette loi. Cependant, je n'oserai pas formuler ici des hypothèses à ce sujet. »[35] Le fait que la loi soit présentée comme conceptuelle et comme méprisée par les savants montre que Hegel évoque ici non pas une loi empirique mais un énoncé philosophique. En 1801, au nom de l'observation, il dénonce la formule de Titius-Bode et propose à sa place une loi strictement philosophique inspirée du *Timée*. En 1823/24, au nom de l'observation, il admet la formule de Titius-Bode et exprime le souhait d'une interprétation conceptuelle de cette formule. Par delà d'importantes variations, l'appui sur l'observation est constant d'une époque à l'autre.

La position finale constitue une paraphrase étonnante, peut-être ironique, de l'*hypotheses non fingo* des *Principia* de Newton, mais avec un tout autre sens. Aux yeux de Hegel, la philosophie n'a pas à s'occuper de l'explication empirique des phénomènes mais seulement de la signification systématique du donné de l'observation : « C'est une confusion de la philosophie [non hégélienne] de la nature que de [prétendre] expliquer tous les phénomènes singuliers. De telles hypothèses n'ont alors leur confirmation que dans l'empirique. La philosophie n'a rien à faire ici ; il lui est indifférent que tous les phénomènes soient ou non expliqués. »[36] Se démarquant de l'image d'Épinal qui lui est associée, Hegel théorise donc, dans ces textes de la maturité, le fait que, s'agissant du détail des phénomènes et de leurs causes, la philosophie ne peut que confesser son incompétence.

Certes, si l'on revient à la *Dissertation* de 1801, on remarque que Hegel ne théorise pas encore une telle impuissance de la philosophie de la nature. En outre, la formule qu'il propose alors – à savoir la suite 1 2 3 4 9 16 27 – n'a encore rien de conceptuel, puisqu'elle est non pas discursive mais numérique[37]. Le changement ultérieur sera donc considérable. Néanmoins, déjà en 1801, Hegel se fait fort de rendre compte de l'expérience en montrant comment le phénomène *s'engendre lui-même*. En effet, le reproche adressé à la loi de Titius-Bode consiste à stigmatiser son impuissance à présenter l'auto-production de la chose même : « Parce que ce développement est arithmétique et ne suit pas même une série numérique *qui crée le nombre à partir d'elle-même*, elle n'a pour la philosophie absolument aucune signification. »[38] Établir la théorie philosophique des distances entre les planètes doit consister, dès le texte de 1801, à montrer leur origine. Là est toute la différence entre une théorie d'entendement qui considère que le réel est toujours déjà là et qu'il revient à la pensée de faire des calculs sur certains de ses aspects remarquables, et une théorie philosophique qui s'assigne pour tâche de mettre en évidence l'origine processuelle de l'objet d'investigation. Que devient cependant le rapport à l'expérience dans la philosophie de la maturité ? C'est ce qu'il faut maintenant examiner.

Connaissance naïve et connaissance savante

Dans son discours du 2 septembre 1811, Hegel, alors directeur du gymnase de Nuremberg, fait part de sa satisfaction à la suite de l'acquisition d'un cabinet de physique, qui rendra « possible un cours de physique expérimentale »[39]. Assurément, on ne peut déduire grand chose de cette affirmation, dans la mesure où l'invocation de l'expérience constitue un lieu commun dans l'histoire de la philosophie, et recouvre les positions les plus diverses. Leibniz lui-même déclare par exemple : « J'aime mieux un Leeuwenhoek qui me dit ce qu'il voit qu'un cartésien qui me dit ce qu'il pense. »[40] La phrase de Hegel citée plus haut pourrait d'ailleurs s'entendre ainsi : le cabinet de physique ne permettra jamais qu'un cours de physique expérimentale... La question est donc de savoir quel statut et quelle valeur Hegel accorde à la connaissance empirique. D'un côté, comme on l'a dit plus haut, il invoque sans cesse l'observation. Le fait est notamment frappant pour le cas de la philosophie de la nature. Par exemple, la *Leçon* de 1823/24 cite à de multiples reprises des expériences qui confirment ou infirment telle ou telle hypothèse[41]. Dans un passage de la *Leçon* de 1821/22, Hegel va jusqu'à suggérer un thème d'observation, affirmant qu'il « serait intéressant d'examiner si, dans les arbres ayant subi une greffe, [la circulation intérieure] passe également dans les branche et les feuilles relevant de la greffe »[42]. Plus généralement, le propos suivant montre le caractère indispensable des sciences empiriques pour la philosophie en général : « Le rapport de la science spéculative aux autres sciences est dans cette mesure seulement celui-ci que celle-là ne vient pas à laisser de côté le contenu empirique des dernières, mais le reconnaît et en fait usage, qu'elle reconnaît de même ce que ces sciences ont d'universel, les lois, les genres, etc., et les utilise pour son propre contenu, mais qu'aussi en outre, dans ces catégories, elle en introduit et en fait valoir d'autres. »[43] Néanmoins, la mise en œuvre réelle de la philosophie semble contredire ces affirmations. D'une part en effet, elle consiste dans l'analyse de l'Idée considérée dans sa dimension purement conceptuelle. D'autre part, s'il est certain que l'*Encyclopédie* présente de multiples exposés portant sur les sciences empiriques contemporaines, ces exposés ne se trouvent néanmoins que dans les *remarques* et dans les *additions*

posthumes. Or *a)* comme il a été dit au chapitre 2, la fonction des remarques est spécifique dans l'*Encyclopédie*. Alors que les paragraphes thématisent l'Idée, les remarques, extérieures au discours systématique, font entendre la voix singulière de Hegel, situant le discours systématique par rapport aux discours concurrents[44]. En vérité, l'*Encyclopédie* pourrait se passer des remarques, car celles-ci, à l'instar des préfaces et autres introductions, sont en dehors de la science à proprement parler. Significativement, elles changent bien plus que les paragraphes d'une édition de l'*Encyclopédie* à l'autre. Les paragraphes, quant à eux, ne contiennent pas de référence directe aux expérimentations ni aux théories empiriques constituées mais apparaissent comme une construction autonome de l'objet conceptuel. *b)* Les additions de l'*Encyclopédie*, comme on le sait, ont été rédigées par les éditeurs à partir des manuscrits des auditeurs des *Leçons* orales ou à partir de quelques manuscrits autographes pour l'édition posthume des œuvres complètes. Si l'on considère par exemple la deuxième partie de l'*Encyclopédie*, le style du recours aux savoirs positifs diffère dans les additions de Carl-Ludwig Michelet et dans les manuscrits qui nous ont été conservés. Dans les additions de Michelet, les ouvrages des savants naturalistes sont largement cités ou paraphrasés – ce qui explique, pour une bonne part, les dimensions considérables de la philosophie de la nature de l'*Encyclopédie*. Dans les manuscrits en revanche, les auteurs sont évoqués de manière allusive. Il est donc raisonnable de conclure que Michelet a complété de son propre chef le propos hégélien, en recopiant certains textes des auteurs auxquels Hegel se référait de manière beaucoup plus vague. (Michelet a de même largement « complété » les *Leçons sur l'histoire de la philosophie* qu'il a éditées, comme on le constate en comparant son édition et celle de Walter Jaeschke, cette dernière étant extrêmement proche des manuscrits d'auditeurs.) L'ampleur des citations, dans les additions rédigées par Michelet, a pu laisser croire que la théorie hégélienne consistait essentiellement dans la reprise critique des théories empiriques. En vérité, les sciences positives ont un statut subordonné. Il faut donc réfléchir à nouveaux frais à l'usage de la science empirique dans la constitution du discours philosophique. Dans la plupart des textes introductifs de l'*Encyclopédie* ou des *Leçons* de Berlin, Hegel distingue trois types d'approches de l'objet: immédiat, réflexif et proprement philosophique. Examinons donc ici, à

travers quelques exemples, les traits respectifs du rapport immédiat et du rapport réflexif à l'objet.

Le rapport immédiat à l'objet

Le premier mode consiste dans le rapport de l'homme à un objet simplement individuel. Ainsi, dans le fragment de 1822/25 sur la philosophie de l'esprit, Hegel évoque, comme première figure de la connaissance de l'esprit, « la connaissance des hommes et la connaissance de soi [qui] sont en relation avec le contingent et le particulier des caractères, à leurs penchants, passions, habitudes, opinions, préjugés, humeurs, faiblesses, défauts, etc. »[45] Dans le cas de la connaissance originaire de l'histoire, il s'agit de la saisie, par l'individu, de son environnement propre, c'est-à-dire du monde auquel il appartient. Cette connaissance, alors, ne concerne pas seulement son époque, mais, plus précisément, son milieu et les actions auxquelles il participe. C'est pourquoi l'historien « originaire » doit être chef d'armée ou homme d'État, à l'instar de César écrivant *la Guerre des Gaules* ou du cardinal de Retz écrivant ses *Mémoires*. Thucydide peut être considéré comme un historien originaire dans la mesure où, aux dires de Hegel, il rapporte directement les discours des acteurs de la guerre du Péloponnèse. Toujours est-il que l'histoire originaire exclut aussi bien la prise de distance que le point de vue généralisant.

Comme rapport immédiat, on peut encore citer, dans la religion, le « savoir immédiat » et le « sentiment ». Le savoir immédiat, selon la première partie des *Leçons sur la philosophie de la religion*, est la certitude abstraite de l'existence de Dieu, une certitude qui cependant ignore la nécessité du contenu. Le sentiment désigne quant à lui le retentissement affectif de la croyance dans l'être intime de l'individu : « La chaleur du sentiment signifie [...] que je suis en même temps dans la chose avec ma particularité, c'est là un aspect anthropologique. [...] Dans le sentiment, le sang entre en ébullition, nous sentons notre cœur s'échauffer. [...] L'ensemble entier de l'affectivité est ce qu'on appelle le cœur, l'âme. »[46] Du côté du sujet comme de l'objet, il ne s'agit que de déterminations superficielles, réduites à ce qui est présent ici et maintenant.

Dans le cas de la connaissance de la nature, le rapport immédiat est essentiellement pratique, au sens où il s'agit, pour l'homme, de se saisir de la chose afin de satisfaire ses besoins vitaux. À ce titre, il ne l'ap-

préhende que dans ses aspects singuliers et immédiatement donnés : il ne considère pas, par exemple, la pomme en général, et moins encore la nature en général, mais telle pomme, verte ou jaune, acide ou douce. Or l'individu, dans son rapport pratique à la nature, est fondamentalement asservi : « Nous voyons l'homme pris dans [...] l'assujettissement terrestre au temps, [...] assiégé par la nature, prisonnier des rets de la matière. »[47] L'une des additions introductives de la philosophie de la nature rend hommage à l'ingéniosité de l'homme en citant le passage de l'*Antigone* de Sophocle : « Rien n'est plus prodigieux que l'homme/Il n'est dans l'embarras devant rien » (v. 334 et 360) mais, d'un même élan, met en évidence ce qu'a d'inadéquat ce rapport au monde : car, d'un côté, l'esprit aspire à connaître les propriétés universelles et nécessaires de l'objet, et, de l'autre, veut agir non pas poussé par ses désirs particuliers mais au nom de principes universels et légitimes. Cette exigence est résumée dans l'idée de culture, qui révèle par contraste ce que n'est pas le rapport pratique : « L'homme cultivé n'agit donc pas seulement selon ses penchants, ses désirs, selon le particulier, mais se réfrène, se rassemble en lui-même et donc, face à lui-même, rend l'objet plus libre. »[48] Le sujet doué de culture – et l'attitude philosophique est par excellence une attitude cultivée – se rapporte à l'objet non pas en lui imposant une loi qui lui resterait étrangère, mais, au contraire, en le pliant à une loi qui lui convient parce qu'elle est rationnelle. Il n'en va pas ainsi dans le rapport immédiat à la chose, car le sujet désirant est en relation avec elle sur le mode de l'instrumentalisation : « Puisque notre but est ce qu'il y a d'ultime, mais non pas les choses naturelles elles-mêmes – nous faisons de celles-ci des moyens, dont la destination ne réside pas dans elles-mêmes, mais en nous, comme lorsque, par exemple, nous transformons en sang les aliments. »[49]

Plusieurs remarques doivent être faites ici. En premier lieu, s'il en était besoin, on aurait un argument supplémentaire en faveur de l'hypothèse selon laquelle les comportements ou les savoirs rejetés par Hegel ne sont pas illusoires en tant que tels mais seulement bornés. Comme on le verra plus loin, l'attitude philosophique est libératrice non en ce qu'elle permet à l'homme de se dispenser du comportement pratique mais en ce qu'elle lui permet de le sublimer en saisissant la nature vraie des objets. En deuxième lieu, le comportement pratique consiste plus précisément à détruire l'objet : « Le comportement pratique à l'égard de la nature est

déterminé en général par le désir, lequel est égoïste ; la visée du besoin, c'est que la nature soit utilisée à notre profit, qu'elle soit arrachée à elle-même, broyée en elle-même à force d'être frottée, bref : qu'elle soit anéantie. »[50] Pourquoi cette violence du rapport pratique ? Parce que le désir est particulier et que le sujet désirant se rapporte à l'objet sur un mode qui n'est pas approprié à ce dernier. Il n'y a en effet de rapport adéquat que lorsque le sujet adopte une attitude rationnelle, c'est-à-dire universelle. En troisième lieu, il y a une vérité paradoxale du comportement pratique, en ce qu'il exprime la déficience de l'objet donné. On trouve une illustration de cette adéquation dans une remarque bien connue du premier chapitre de la *Phénoménologie* : « Les animaux, eux non plus, ne sont pas exclus de cette sagesse, mais ils se montrent bien plutôt initiés à elle de la façon la plus profonde, car ils ne restent pas figés devant les choses sensibles comme si elles étaient en soi, mais, désespérant de cette réalité et dans la pleine certitude du néant qui est le leur, ils se saisissent d'elles sans plus de façons et les consomment ; et la nature tout entière célèbre, comme eux, ces mystères manifestes qui enseignent ce qu'est la vérité des choses sensibles. »[51] Le comportement désirant est significatif, dit Hegel, dans la mesure où, en la détruisant activement, il met en évidence la nullité de la chose en tant qu'elle est simplement immédiate. Proposons une autre illustration. La lecture de Bachelard nous a appris à nous méfier des valorisations qui parasitent la recherche scientifique. Il semble aujourd'hui indiscutable que le rapport pratique que nous avons avec les choses ne devrait pas influer sur la science proprement théorique de ces mêmes choses. Hegel prend, d'avance et de manière revendiquée, le contre-pied d'une telle attitude : par exemple, il y a un lien entre le fait que les mouches sont en elles-mêmes des organisations indigentes (*elende Organisationen*), et le fait, dit-il, que nous ne nous privons pas de les tuer quand nous le pouvons...[52] Pour lui en effet, le rapport pratique au monde exprime une vérité métaphysique, en l'occurrence l'opposition entre la liberté du sujet et la contingence de l'objet donné. Toutefois la vérité ainsi obtenue reste formelle. Si l'attitude pratique manifeste à juste titre la déficience de son objet, elle ne se rapporte à lui que de manière superficielle. Tributaire de l'inclination, elle n'est pas légitime en elle-même et ne s'accompagne d'aucune connaissance objective.

Le rapport réflexif à l'objet

L'attitude théorétique – ou « réflexive » ou « d'entendement » ou encore, dans le cas de la connaissance de la nature, la « physique » – est propre aux sciences non spéculatives. Sa critique revêt une importance stratégique, dans la mesure où elle possède d'évidentes lettres de noblesse et prétend à l'hégémonie. Même s'il adopte une posture avantageuse, Hegel semble conscient du caractère problématique de la thèse selon laquelle le savoir philosophique l'emporte sur les sciences empiriques. Sans doute son agressivité à l'égard de la conception selon laquelle la vraie philosophie ne serait pas autre chose que la science empirique – conception principalement « anglaise » à ses yeux – trahit-elle surtout le sentiment qu'il a du caractère inconfortable de sa position[53]. Ajoutons que sa thèse est d'autant moins évidente que les attitudes théorique et spéculative ont l'une et l'autre la généralité pour objet, si bien que leur distinction se révèle peu claire au premier abord.

Considérons quelques cas de figure. S'agissant de la connaissance générale de l'esprit, le savoir réflexif renvoie aussi bien à une approche métaphysique qu'à une approche empirique. La première saisit son objet comme une « chose » abstraite, et selon des déterminations fixes et unilatérales : par exemple l'âme est appréhendée comme simple ou composée, immatérielle ou matérielle, substantielle ou accidentelle, etc. L'approche empirique, en revanche, « se propose d'observer et de décrire les facultés particulières de l'esprit »[54]. Toutefois, le savoir réflexif est par définition incapable de saisir la nécessité de son contenu : par exemple, pourquoi y a-t-il telle ou telle faculté et non pas telle autre ? La réflexion ne répond pas à cette question. Pour elle, l'esprit n'est qu'un agrégat de pouvoirs à la fois séparés et dépendants les unes des autres. En un mot, elle est aveugle à l'unité et à l'activité de l'esprit.

En matière esthétique, pour prendre un autre cas de figure, l'attitude réflexive n'est pas moins contradictoire. Certes, elle ne prend en considération que la beauté, « mais l'on s'aperçoit vite que l'on peut trouver en elle une pluralité de facettes : l'un privilégiera tel aspect, l'autre tel autre, et même lorsque l'on prend en compte les mêmes points de vue, on dispute pour savoir quel aspect doit être regardé comme étant l'essentiel. »[55] En outre, cette attitude est souvent bien trop générale. Hegel

brocarde les sentences solennelles de l'*Art poétique* d'Horace : car leur utilité concrète n'est pas plus évidente que celle de la sagesse des nations.

La critique hégélienne de l'histoire réfléchissante est bien connue et il n'est pas nécessaire d'insister sur ce point. Le premier reproche qui lui est adressé est son abstraction : « Une histoire qui comprend un temps étendu, de grandes périodes, doit par sa nature même se tirer d'affaire avec des représentations générales, abstraites, par exemple que le combat fut gagné ou perdu, qu'une ville fut assiégée en vain, etc. »[56] Par ailleurs, l'historien réfléchissant orne souvent sa narration de remarques morales qui sont en vérité sans intérêt car, une fois encore, trop générales. En effet, « aucun cas n'est tout à fait semblable à un autre, la ressemblance entre les individus n'est jamais telle que ce qui est le mieux dans un cas le serait également dans un autre »[57]. La critique des sources, à propos de laquelle Hegel évoque les noms de Niebuhr (1776-1831) et de Ranke (1795-1886), ne suscite que railleries de sa part, au motif qu'elle renseigne moins sur l'objet que sur le savoir-faire de l'historien[58]. Enfin, on trouve l'histoire spéciale – histoire de l'art, de la science, du droit etc. : elle est assurément estimable, mais a l'inconvénient, ici encore, de morceler l'objet à étudier.

Comment analyser, par ailleurs, le savoir empirique de la nature ? Le premier élément mis en avant est la dépendance à l'égard des données de l'expérience : « Si nous considérons plus précisément la différence entre philosophie de la nature et physique, nous voyons que la physique procède empiriquement, que sa source est seulement la perception. Son contenu serait [donc] celui qui est tiré de la perception. La philosophie de la nature serait [une] connaissance pensante de la nature. Dans les faits cependant, il faut remarquer que l'une et l'autre ne sont pas à distinguer sur ce mode : dans la physique il y a souvent plus de pensées qu'elle-même ne le sait et ne l'espère. Sa différence [propre] n'est pas celle qui sépare la perception et la pensée, mais elle est déterminée par la manière dont elle pense. L'une et l'autre [la physique et la philosophie de la nature] sont des connaissances pensantes de la nature. »[59] On voit que Hegel examine deux figures du savoir empirique. Selon la première, le critère de distinction entre réflexion et spéculation est l'origine respectivement ou bien perceptive ou bien pensante des contenus du discours. Selon la seconde en revanche, il y a à opposer deux manières de penser. Reprenons les choses dans l'ordre.

a) La figure de la physique que mentionne d'abord Hegel, avant d'en montrer l'insuffisance, est donc celle d'une simple collection de données issues de l'observation, lesquelles ne pourraient alors être pensées que par la philosophie. Il s'agit donc ici de la connaissance de simple observation : non pas l'observation réflexive qui donne lieu à l'énoncé de lois ou à la détermination de types généraux, mais l'accumulation de données singulières. Notons qu'il s'agit assez précisément de la théorie soutenue par Schelling dans l'introduction de l'*Esquisse d'un système de philosophie de la nature* : « La physique en tant qu'empirie n'est rien d'autre qu'une collection de faits, de récits à propos de la chose observée et de ce qui se passe dans des conditions naturelles ou artificiellement mises en place. »[60]

b) Cependant, selon la seconde analyse proposée ici, la science empirique suppose en elle-même une organisation *pensante* des données de l'observation. Dans les *Leçons sur l'Histoire de la philosophie*, le philosophe évoque de même une *élaboration* (*Ausbildung*) des sciences d'expérience pour leur propre compte[61]. En vérité, l'entendement engendre un certain type de généralité, ce en quoi celles-ci s'apparentent bien, d'une certaine manière, à la spéculation. On trouve d'ailleurs dans l'*Encyclopédie* le passage suivant : « Les sciences empiriques, d'une part, n'en restent pas à la perception des singularités du phénomène, mais, en pensant, elles ont élaboré la matière pour la philosophie en venant au-devant d'elle, en tant qu'elles trouvent les déterminations universelles, les genres et les lois ; elles préparent ainsi ce premier contenu du particulier à pouvoir être accueilli dans la philosophie. »[62] Selon ce texte, les sciences empiriques ne sont pas passives, car elles construisent leur objet et tirent leur validité théorique de cette démarche même : « La perception comme telle est toujours quelque chose de singulier et de passager ; la connaissance n'en reste pas là, mais elle recherche dans le singulier perçu ce qui est universel et permanent, et c'est là le progrès de la simple perception à l'expérience. »[63] Comment ne pas penser ici à la distinction entre le jugement subjectif de perception et jugement objectif d'expérience chez Kant[64] ?

L'élaboration proprement due à la physique consiste alors, d'une part, à analyser l'expérience de manière à isoler les éléments qu'elle juge caractéristiques, d'autre part, à produire un savoir universel par induction,

en généralisant les cas singuliers rencontrés : « Pour faire des expériences, l'empirisme se sert principalement de la forme de l'analyse. Dans la perception, on a quelque chose de diversement concret dont les déterminations doivent être séparées les unes des autres, comme un oignon dont on enlève les pelures. »[65] « L'empirie n'est pas une simple observation, l'acte d'écouter, de sentir, etc., bref de percevoir le singulier, mais elle en vient essentiellement à trouver des genres, l'universel, des lois. »[66] L'entendement consiste également à élaborer des analogies ou des modèles. Ainsi, comment la science empirique explique-t-elle l'activité des nerfs ou la manière dont une sensation naissant au bout d'un doigt peut se propager jusqu'au cerveau ? Elle formule, dit Hegel, l'hypothèse que les nerfs sont similaires à des cordes qui transmettent des vibrations ou encore à des boules de billards accolées qui se communiquent un mouvement... De même, elle se représente la lumière soit comme un ensemble de vibrations soit comme des particules d'éther...[67] Par ailleurs, l'entendement produit des catégories *ad hoc*, comme celles de matière colorante, odorante, sonore ou calorique[68]. Enfin, il énonce des lois au sens de liaisons quantitatives universelles entre des phénomènes distincts : « Le second universel de la physique, ce sont les lois : non pas quelque chose de simple, comme l'animal, l'homme, l'électricité... Les lois présupposent deux [termes], qui sont liés l'un à l'autre. Quand a est, b est également. Par exemple, dans les lois de la chute, quand a est la grandeur de l'espace, b est la grandeur du temps, etc. C'est ainsi qu'une loi est énoncée. Les lois sont universelles, c'est dans cette seule mesure qu'elles sont des lois. »[69]

On le constate : la connaissance empirique affirme ici une certaine parenté avec la spéculation, puisqu'elle produit une pensée générale. C'est pour cette raison que « le nom de philosophie a été donné [quoique abusivement] à tout ce savoir qui s'est occupé de la connaissance de la mesure fixe et de l'universel dans l'océan des singularités empiriques, ainsi que du nécessaire, des lois, dans le désordre apparent de la masse infinie du contingent »[70]. Quelle est cependant la carence des sciences d'entendement ? Elles n'ont pas de validité intrinsèque mais sont tributaires de l'expérience et peuvent à tout moment être réfutées : « On est parti des cas singuliers, on a ramené aux lois certains mouvements, mais ce ne sont toujours que des cas singuliers ; on pourrait penser qu'il peut y

avoir des millions de fois plus de cas, [et par exemple] qu'il y aurait des corps qui ne tombent pas ainsi. »[71] Les sciences d'entendement ne sont donc pas vraies en elles-mêmes, pas plus que leur objet ne peut être dit vrai en lui-même : « Ainsi, cette représentation n'est vraie que selon sa relation à l'objet. [...] Un tel objet n'admet le prédicat 'vrai' que par sa relation à moi et par ma relation à lui. L'objet lui-même n'est aucunement concerné par la détermination de la vérité. »[72] Dans les sciences d'entendement, il y a correspondance entre deux types de réalités hétérogènes, qui tirent chacune leur validité de leur rapport à leur autre[73]. La connaissance réflexive est donc incapable d'auto-détermination. Son devenir et sa concrétisation dépendent, à la fois, de l'intervention réitérée du savant qui forge des hypothèses, et des données multiformes de l'expérience. D'où le mauvais infini de la science empirique : « Ce qui est insuffisant dans la manière physique [de considérer la nature] consiste à la fois en deux points. Premièrement, la physique reconnaît l'universel, le genre, la loi, la force, etc. Le défaut, ici, est que [l'universel] est abstrait ou formel. Il n'a pas sa détermination en lui-même, ne se détermine pas par sa particularité. Deuxièmement, l'universel a besoin d'un contenu [...]. Ce contenu, non pas posé par l'universel lui-même, est libre, dispersé, singularisé, scindé, particularisé, [il consiste] en la juxtaposition d'un matériau infiniment divers, sans connexion en soi-même. Le premier aspect du défaut est donc l'universalité abstraite, le deuxième, la dispersion du contenu. »[74] La chose ne se donne pas elle-même son contenu mais le reçoit d'un autre. Par exemple, lorsque la science empirique met au point le concept de force, elle attend de l'expérience que celui-ci lui présente la force gravitationnelle ou la force magnétique, etc. Si par hasard il existe encore un autre type de force, on ne peut en concevoir la nécessité à partir de l'universel réflexif lui-même. Or la science au sens emphatique du terme exige que l'universel soit le principe du particulier. C'est le contraire qui a lieu dans les sciences empiriques, où l'universel n'est pas autre chose qu'une catégorie sous laquelle subsumer la multiplicité des données empiriques.

Corrélativement, cette multiplicité n'est pas véritablement unifiée par la science. Bien plutôt les multiples aspects de la nature – par exemple la lumière, l'air et l'électricité – sont posés les uns à côté des autres. Finalement, prétendant relier les choses, les sciences empiriques les dissocient tout autant. Alors que l'objet du comportement pratique était

unique (le désir ne vise qu'un objet à la fois), l'objet de la réflexion est en lui-même *multiple*: « Quand nous analysons une fleur, la réflexion, l'entendement remarque les qualités, les singularités, sa couleur, sa forme, son odeur, son goût, [...] ses parties. Nous disons que la fleur consiste en ceci et cela. La réflexion a détruit l'unité. »[75] On a ici une illustration de la contradiction impliquée par la réflexion: l'objet de la physique est, à la fois, général et multiple parce qu'il est issu, à la fois, de la construction subjective et des données de l'expérience. Cette contradiction est commentée en s'appuyant sur le contraste entre les sciences finies et la philosophie: « Pour ce qui, ensuite, concerne le rapport contenu-forme dans le domaine scientifique, il y a de ce point de vue à rappeler la différence entre la philosophie et les autres sciences. La finitude des dernières consiste d'une façon générale en ce que, ici, la pensée, en tant qu'activité simplement formelle, reçoit son contenu du dehors comme un contenu donné, et que le contenu n'est pas su comme déterminé de l'intérieur au moyen de la pensée qui est à son fondement, que par conséquent forme et contenu ne se pénètrent pas complètement l'un l'autre, alors qu'au contraire la philosophie laisse tomber cette séparation. »[76] La philosophie s'oppose à la science empirique comme l'autonomie s'oppose à la dépendance à l'égard du donné extérieur, et, par conséquent, comme la nécessité interne s'oppose à la contingence. Les catégories de la physique sont mortes au sens où elles sont fixes et incapables d'auto-transformation.

L'évaluation hégélienne de la science non philosophique se résume-t-elle alors dans une pure et simple condamnation? En aucune manière, car, de la connaissance immédiate à la connaissance réflexive, il y a toute la différence entre un savoir superficiel et à chaque fois borné à une seule détermination, et un savoir articulé en une pluralité de déterminations et portant sur l'essence même des choses. Que cette dernière soit une construction du sujet ne l'empêche pas d'être véritablement une essence. Hegel, de ce point de vue, se montre d'une certaine manière kantien: la validité de la science ne tient pas à ce qu'elle correspond à ce qu'est la chose en elle-même, mais à ce qu'elle construit la connaissance à partir de règles. La science réflexive n'est pas le fait du sujet singulier, mais le fait d'une collectivité de savants – même s'il ne s'agit pas encore du sujet universel de la science philosophique. C'est pourquoi il y a lieu de reconnaître l'objectivité du savoir réflexif: « Si l'universel est déter-

miné comme loi, force, matière, on ne va pas, de ce fait, le tenir pour une forme extérieure et un ajout subjectif, mais on attribue aux lois une effectivité objective, les forces sont immanentes, la matière est la véritable nature de la Chose elle-même. Semblablement, on vient aussi à accorder, dans le cas des genres, par exemple, que ceux-ci ne sont pas de la sorte un regroupement de ce qui est semblable, une abstraction produite par nous, qu'ils n'ont pas seulement un quelque chose qui est en commun, mais sont la propre essence intérieure des objets eux-mêmes ; que les ordres ne sont pas non plus simplement afin de nous permettre une vue d'ensemble, mais forment une échelle graduée de la nature elle-même. »[77] Dans la mesure où la science non philosophique est un adversaire direct, elle est durement traitée par Hegel. Mais, comme tout moment systématique, on ne saurait la considérer comme vaine : bien plutôt, après la subjectivité abstraite de la connaissance immédiate, elle constitue le moment de l'objectivité – quoique de l'objectivité seulement abstraite. Ou plutôt, comme tout moment réflexif, elle associe contradictoirement une part de subjectivité abstraite – le caractère subjectif des catégories – et une part d'objectivité d'abstraite – un contenu différencié mais sans articulation rationnelle.

Dans *Hegel, la naturalisation de la dialectique*, Emmanuel Renault défend la thèse selon laquelle Hegel refuse d'opposer l'entendement empirique et la raison philosophique et, corrélativement, de dévaloriser le premier[78]. Cette analyse peut sans doute être nuancée. Nous verrons dans un prochain chapitre qu'il y a, aux yeux de Hegel, un usage indispensable des savoirs empiriques immédiats et réflexifs comme matériau de la philosophie. Toutefois, les sciences d'entendement ne sont alors précisément pas utilisées telles quelles par la philosophie, mais à titre subordonné, en tant qu'elles font l'objet d'une *Aufhebung*. On ne peut pas conclure des affirmations selon lesquelles la philosophie a besoin des sciences empiriques que, aux yeux de Hegel, ces dernières seraient satisfaisantes en tant que telles. Bien plutôt, la conclusion doit être inversée : si la philosophie se rapporte aux sciences empiriques, ce ne peut être que sur le mode de la négation. Par conséquent, les sciences empiriques ne sont pas adéquates en tant que moment autonome. Si l'on considère le texte même de Hegel, on voit que les sciences empiriques sont continûment dépréciées. Certes, le philosophe ne les considère pas comme erronées. Mais il ne leur reconnaît pas non plus une pleine validité. Par exemple, la

prise de position à l'égard de la loi de Titius-Bode dans les années de l'*Encyclopédie* est significative: cette loi, pour Hegel, est exacte mais insuffisante. De même, le philosophe approuve sans réserve les lois de Kepler: pourtant il ne s'en contente pas puisqu'il propose une analyse originale et proprement philosophique du système solaire. Comme on l'a déjà dit, Hegel ne considère aucun savoir fini comme illusoire. De manière générale, toute figure de l'esprit est « vraie » dans la mesure où elle est, par définition, idéalisante. Cela ne signifie cependant pas qu'elle soit adéquate. En réalité, Hegel peut sans contradiction déclarer les sciences empiriques à la fois vraies et abstraites. Ainsi dans le texte suivant: « La tâche des sciences finies consiste en grande partie dans [...] cette démarche qui vise à comparer les uns avec les autres les objets amenés devant la réflexion. On ne peut méconnaître qu'en suivant cette voie on a atteint maints résultats très importants, et il y a sous ce rapport à rappeler en particulier les travaux considérables de l'époque moderne dans les domaines de l'anatomie comparée et de l'étude comparée des langues. À ce sujet, pourtant, [...] [il y a] à souligner encore particulièrement que le besoin scientifique ne peut pas encore être satisfait de façon ultime au moyen de la simple comparaison, et que des résultats du genre mentionné précédemment ne sont à considérer que comme des travaux (assurément indispensables) préparatoires pour la connaissance véritablement concevante. »[79] La philosophie n'est pas l'alliée des savoirs empiriques, elle ne les explicite ni ne les fonde, mais elle se pose comme leur antagoniste, dans la mesure où elle abolit ce qui les caractérise, à savoir la scission. Nous approfondirons ce point au chapitre 8, mais il importe de souligner d'ores et déjà que l'évaluation hégélienne des sciences empiriques est essentiellement négative[80].

Comme on l'a vu, il y a aux yeux de Hegel au moins deux types de sciences empiriques réflexives: celles qui s'appuient principalement sur l'observation et celles qui tendent à substituer leur propre construction au donné de l'observation. Le savoir réflexif consiste toujours dans un rapport conflictuel entre les deux sources de la connaissance, à savoir l'esprit lui-même et le donné extérieur. Mais cette concurrence peut se traduire soit par la prépondérance de l'objectif, soit par la prépondérance du subjectif. Considérons par exemple l'opposition que Hegel établit entre Kepler et Newton. Le mérite de Kepler consiste en ce qu'« il a trouvé,

pour les données empiriques, leur expression universelle »[81]. À l'opposé, l'auteur des *Principia* a construit, dit Hegel, cet être de raison qu'est la force gravitationnelle. S'inspirant des commentaires de l'astronome français Louis-Benjamin Francœur (1773-1849)[82], le philosophe affirme que la théorie de Newton n'est pas autre chose qu'une interprétation mathématisante et généralisante des lois de Kepler: « Il n'y a rien d'autre à voir que la différence consistant en ceci, que, ce que Kepler a exprimé d'une façon simple et élevée, sous la forme de lois du mouvement céleste, Newton l'a changé en la forme réflexive de la force de la gravité, et, en vérité, de celle-ci telle que la loi de sa grandeur se dégage dans la chute. Si la forme newtonienne possède, pour la méthode analytique, non seulement sa commodité, mais sa nécessité, il n'y a là qu'une différence consistant dans la formulation mathématique. »[83] Au delà de la violence de l'accusation – et de l'aveuglement de celui qui la profère –, il faut pourtant admettre que la science de Newton n'est pas aberrante d'un point de vue hégélien, car elle a un sens dans le dispositif systématique. En effet, le passage du savoir basé sur l'observation au savoir basé sur la réflexion mathématisante traduit une intervention grandissante de la subjectivité dans la construction du savoir. On peut par exemple établir une analogie entre le rapport entre Kepler et Newton et, dans la section consacrée à l'imagination dans la philosophie de l'esprit, le rapport entre l'imagination reproductrice (*reproduktive Einbildungskraft*) et l'imaginaire produisant des signes (*Zeichen machende Phantasie*). De l'un à l'autre moment, l'instance subjective accroît son pouvoir et tend à l'emporter sur le donné de l'expérience. De ce point de vue, le passage de la science képlérienne à la science newtonienne traduit d'une certaine manière un progrès de la liberté. C'est précisément pourquoi la science newtonienne se met en contradiction avec elle-même en proclamant son *hypotheses non fingo*[84]: car loin d'être directement tributaire de l'expérience, elle est réflexive et artificielle. La déclaration des *Principia* apparaît à Hegel comme aussi risible que l'étonnement de Monsieur Jourdain découvrant qu'il faisait de la prose sans le savoir: « Les physiciens ne savent pas qu'ils pensent, comme cet Anglais [la confusion est éloquente] qui éprouvait de la joie à pouvoir parler en prose. »[85]

Le reproche fondamental adressé par Hegel aux sciences réflexives tient à ce qu'elles sont non pas un rapport à soi mais un rapport à un

autre. Cependant, tant s'en faut que ce dualisme entre l'objet et la pensée réfléchissante soit factice, il exprime l'hiatus bien réel qui sépare l'esprit connaissant de la chose à connaître. Par exemple si, dans l'attitude pratique, nous appréhendons la nature comme si nous étions nous-mêmes des êtres naturels, c'est-à-dire simplement caractérisés par la sensation et les différentes formes de pulsion vitale, l'attitude théorique manifeste, quant à elle, notre capacité à nier, par la pensée, les composantes simplement observables de l'expérience au profit d'une saisie généralisante – quoique abstraitement généralisante. Loin d'être à récuser négligemment, ces deux attitudes de l'esprit apparaissent comme remarquablement significatives. D'ailleurs, Hegel ne réclame pas l'abolition des attitudes immédiates ou réflexives. Plus généralement encore, l'auteur de l'*Encyclopédie* ne formule ni le souhait ni le pronostic de la disparition des formes abstraites du devenir systématique. En effet l'esprit achevé, quoique rationnel, n'en reste pas moins incarné dans des individus en proie au désir et disposant de connaissances abstraites. Nous proposerons dans un instant l'hypothèse selon laquelle le savoir d'entendement constitue l'assise de la philosophie: d'ores et déjà toutefois, il est clair que le savoir empirique, quoique insatisfaisant, constitue un moment de plein droit de la genèse du savoir véritable. Car il exprime, bien que sur un mode inadéquat, la différence incontestable du sujet et de l'objet. La question n'est donc pas de savoir si le désir et la science empirique seront ou non réduits à néant, mais de savoir si les contradictions qu'ils impliquent – la dépendance et le formalisme – peuvent ou non être dépassées dans un rapport plus concret à l'objet d'investigation.

CHAPITRE 7

LA CRITIQUE DES SCIENCES EMPIRIQUES DANS LA *PHÉNOMÉNOLOGIE DE L'ESPRIT*

Pourquoi étudier ici un texte qui n'appartient ni à l'*Encyclopédie* ni aux *Leçons* de la pleine maturité, mais à la *Phénoménologie de l'esprit*, à savoir celui sur la « raison observante » ? L'intérêt de ce texte tient à ce que la raison s'y présente comme une activité de connaissance à la fois *universelle* et *non spéculative*, en un mot comme une activité de connaissance réflexive. Pour le premier point, le caractère universel de l'appréhension de l'objet est ce qui distingue la raison observante de la simple conscience. En effet, le rapport théorique à l'objet était certes évoqué dès les trois figures de la conscience dans la *Phénoménologie*, mais il ne s'agissait alors que d'un objet *singulier*: « l'étant de la certitude sensible, la chose concrète de la perception, la force de l'entendement »[1]. Et la conscience de soi, quant à elle, avait un enjeu essentiellement pratique. C'est seulement dans le moment de la raison observante qu'advient la problématique de la science comme connaissance du général – une connaissance qui, au demeurant, porte aussi bien sur le naturel que sur le spirituel. Pour le second point, l'objet examiné est non pas le concept mais le donné de l'expérience : comme on le verra, la raison est ici à la fois formelle et hétéronome. Dans quelle mesure la raison observante coïncide-t-elle précisément avec ce que nous avons étudié au chapitre précédent sous le nom de connaissance réflexive ? C'est ce qu'il faut établir. En toute hypothèse, l'intéressant est que cette connaissance, dans la *Phénoménologie*, est thématisée non pas dans une introduction ni dans de simples remarques, mais dans le discours systématique lui-même. Cela signifie que les scien-

ces d'observation constituent une étape nécessaire sur le chemin qui mène au savoir absolu.

On le sait: si Hegel, à travers la *Phénoménologie* dans son ensemble, a jugé bon d'accorder une place si large au savoir et au vouloir inadéquats, ce n'est pas simplement par goût de la polémique. Pour lui, la spéculation doit faire droit à ce qui lui est le plus antithétique, et vaincre son autre sur le terrain de ce dernier afin de légitimer sa propre attitude. Il est essentiel au hégélianisme d'examiner la connaissance non vraie de manière rigoureuse, c'est-à-dire en son déploiement systématique. Certes, la *Phénoménologie* est d'une difficulté de lecture presque unique dans le corpus hégélien. L'embarras tient notamment à ce que la plupart des assertions n'y sont exprimées qu'une fois chacune, alors que l'œuvre de la maturité se caractérise au contraire par l'insistance et la répétition. En outre, les structures et les enjeux y sont moins clairement indiqués que dans les œuvres ultérieures. S'agissant de la *Phénoménologie*, il est souvent difficile d'étayer une interprétation par des éléments textuels véritablement probants. Toutefois, dans la mesure où l'analyse méthodique des savoirs inadéquats de la nature et de l'esprit n'a lieu que dans la *Phénoménologie*, l'étude de ce texte est indispensable. Nous proposerons ici quelques considérations générales sur l'analyse de l'esprit dans l'ouvrage de 1807, puis nous parcourrons à grands pas le développement du chapitre consacré à la raison observante. Nous pourrons ainsi déterminer ce qui rapproche et ce qui sépare la conception des sciences empiriques dans la *Phénoménologie* et celle que l'on rencontre dans les années de l'*Encyclopédie*.

La raison observante dans la *Phénoménologie de l'esprit*

L'expérience de la conscience

Comme on le sait, la *Phénoménologie* présente la formation de l'esprit, et plus précisément les moments de cette formation qui sont caractérisés par l'opposition non surmontée entre le sujet et l'objet. L'esprit se cherche dans le monde au lieu de se chercher en lui-même et, pour cette raison, en reste à une connaissance inadéquate. Dans la mesure

où il se rapporte à un autre, il n'est pas libre mais dépendant, donc fini. Le savoir est inadéquat, non parce qu'il ne serait pas conforme à l'objet, mais parce qu'il n'est pas autonome. Dès lors, l'esprit n'est pas ce qu'il doit être, il n'est que le « phénomène » de lui-même et non pas l'esprit effectif, bref il n'est que savoir (et vouloir) « apparaissant »[2]. Il n'est pas passif, car il construit activement ses jugements sur le monde et agit de manière efficiente. Toutefois l'esprit n'est pas infiniment actif, dans la mesure où sa connaissance demeure conditionnée par le donné extérieur. Il se rapporte à son objet non sur un mode universel, c'est-à-dire totalisant, mais sur un mode particulier, c'est-à-dire partiel. Il n'accède pas à la raison d'être de l'objet – à son concept – mais seulement à certains de ses aspects. En un mot, tant qu'il n'est pas savoir absolu, c'est-à-dire esprit philosophant, il reste enfermé dans un rapport fragmentaire au monde.

Chez Hegel, l'expérience au sens spécifique de la notion s'oppose aussi bien au savoir abstraitement pur qu'au savoir spéculatif, c'est-à-dire à la fois concret et autonome. *a)* Dans les cycles de la *Phénoménologie*, la notion renvoie régulièrement au deuxième moment, par opposition au premier, celui du « simple concept », et au troisième, celui de l'unification du concept et de l'expérience. L'expérience, dans son unilatéralité, désigne alors l'épreuve de la contingence et de la contradiction, elle constitue le moment spécifiquement dialectique. On le voit par exemple dans l'énoncé suivant : « C'est là le concept que la conscience qui est certaine d'elle-même [...] se fait d'elle-même ; voyons s'il se confirme à elle par l'*expérience* et si sa réalité s'accorde avec lui. [Ce qui bien entendu ne sera pas le cas.] »[3] Ou encore : la conscience morale « fait l'*expérience* de ce que la nature ne se soucie pas de lui donner la conscience de l'unité de son effectivité à elle, la conscience, avec l'effectivité naturelle »[4]. *b)* Cependant, selon un point de vue plus général, dans la mesure où l'esprit phénoménologique est du début à la fin de son parcours une figure de la scission, on peut dire aussi qu'il est de part en part dépendant de l'expérience : en effet, il n'est ni renfermé en son intériorité simple, ni « chez soi » dans le monde, mais toujours en rapport à un monde qui s'oppose à lui. C'est ce qu'établit le texte suivant : « L'esprit [...] comporte les deux moments que voici : celui du savoir et celui de l'objectivité négative pour le savoir. En tant que c'est dans cet élément que l'esprit se développe et déploie ses moments, cette *opposition* leur échoit

et ils entrent tous en scène comme figures de la conscience. La science de ce chemin est la science de l'*expérience* que fait la conscience; la substance est considérée telle qu'elle-même et son mouvement sont l'objet de cette conscience. La conscience ne sait et ne conçoit rien d'autre que ce qui est dans son *expérience*. »[5] L'expérience désigne ici, de façon très large, le mode sous lequel la conscience se rapporte à son objet en tant qu'il est pour elle un *aliud*. En d'autres termes, chaque moment de la conscience constitue une certaine figure du rapport *extérieur* du sujet et de l'objet, cette relation étant précisément constitutive de l'un et l'autre terme. L'expérience présente, à la fois, une carence et une force spécifiques. Pour le premier point, comme on l'a dit plus haut, l'expérience constitue pour Hegel un mode déficient de connaissance, puisqu'il implique à la fois une scission entre le sujet et l'objet et une dépendance de l'un à l'égard de l'autre. Pour le second point cependant, il y a une objectivité incontestable du savoir d'expérience, qui le distingue du savoir immédiat, lequel est abstraitement subjectif. On ne peut que penser ici à l'usage emphatique de la notion d'expérience dans l'analytique de la *Critique de la raison pure*. Ou encore à ce qu'écrit Fichte dans la première Introduction de la *Doctrine de la science*: « On nomme expérience le système des représentations intérieures ou extérieures accompagnées du sentiment de nécessité. Je dirai ainsi, pour m'exprimer d'une autre façon, que la philosophie doit dégager le fondement de toute expérience. »[6] Chez Hegel, la « science de l'expérience de la conscience » renvoie à l'investigation systématique non pas des simples vécus de l'âme (par exemple des sensations ou des sentiments) mais du savoir et du vouloir, d'une part en tant qu'ils sont relatifs au monde extérieur, d'autre part en tant qu'ils sont objectifs. Que la *Phénoménologie* soit la science de l'expérience signifie aussi qu'elle renonce être prescriptive: son objet est ce qui est et non pas ce qui doit être. Enfin, contre la *Doctrine de la science* et le *Système de l'idéalisme de transcendantal*, Hegel renonce au constructivisme mathématisant. Il ne s'agit pas pour lui d'étudier un processus qui serait essentiellement ignoré de la conscience naturelle, mais, tout au contraire, de présenter le savoir et le vouloir que possède effectivement la conscience. La *Phénoménologie* est la science de l'expérience de la conscience au sens où cette dernière est le sujet de l'expérience mais aussi son objet: elle fait

l'expérience d'elle-même, et le savoir qu'elle obtient ainsi est objectif.

Insistons toutefois sur le fait que l'expérience, c'est-à-dire le savoir apparaissant, désigne l'*objet* de la *Phénoménologie* et non pas le discours philosophique lui-même. L'ouvrage de 1807 porte non pas directement sur le monde, mais sur le rapport de l'esprit fini au monde. La *Phénoménologie* est en elle-même un discours spéculatif, donc une totalité libre, c'est-à-dire non dépendante du donné mondain. Elle-même n'est pas tributaire de l'expérience. Néanmoins elle pense cette expérience et l'accession laborieuse et conflictuelle de l'esprit à la liberté, c'est-à-dire à la philosophie spéculative. La *Phénoménologie* n'est pas l'expérience de la conscience mais la science de cette expérience.

Le défaut de l'expérience, et donc le moteur de la progression, est alors non pas son inexactitude mais son unilatéralité : celle-ci n'est jamais qu'une expérience parmi d'autres, elle n'est pas totale, si bien qu'elle se rapporte seulement à tel ou tel objet ou à tel ou tel aspect de l'objet. Dans la *Phénoménologie*, nous avons affaire à la contradiction suivante : d'un côté, le savoir apparaissant s'efforce de se totaliser en rendant compte, théoriquement et pratiquement, du monde objectif de manière toujours plus intense, et ainsi tend à se défaire de sa dépendance à l'égard du donné extérieur ; de l'autre, il ne se développe que dans le cadre de l'opposition au monde, ce qui l'empêche de s'universaliser vraiment. L'échec de l'expérience phénoménologique est donc impliqué par son cadre même. L'expérience contredit la visée de la conscience au sens où cette dernière aspire à l'infini – ou, plus précisément, aspire à supprimer sa finitude – et ne se révèle toujours que finie. Nous-mêmes, philosophes, savons d'emblée que cet échec est inéluctable et que, par exemple, l'observation du réel telle qu'elle est pratiquée comme raison observante ne peut fournir un savoir véritable. Néanmoins, dans la philosophie de Hegel, c'est la chose même qui est le principe de son devenir, si bien que le progrès phénoménologique est lié à l'expérience qu'elle fait de son unilatéralité. La *Bildung* de l'esprit est ce chemin de croix où l'esprit se convertit en rejetant successivement ses expériences insatisfaisantes. Cette formation ne doit toutefois pas être interprétée comme une éducation qui s'opèrerait sous la contrainte des objets. On peut certes être tenté de comprendre le cheminement phénoménologique comme celui d'un individu qui se heurterait aux murs d'un labyrinthe et qui, en quelque sorte par rebondissements succes-

sifs, serait contraint de suivre l'itinéraire qui finalement lui permettrait de s'échapper. Mais, en réalité, la genèse s'opère en vertu de l'*auto*-négation, par l'esprit, de son abstraction propre. Hegel, comme on l'a vu, considère que le donné de l'expérience ne peut permettre de véritablement juger la théorie. Et s'il avait recours à une sorte d'expérience cruciale pour rendre compte du progrès phénoménologique, il se contredirait. Bien plutôt, la genèse de l'esprit s'opère en vertu d'une nécessité immanente et non à cause du démenti apporté par les « faits » aux convictions de l'esprit. Ainsi, l'introduction de la *Phénoménologie* évoque « le chemin de l'âme qui parcourt la série de ses configurations en tant que stations *qui lui sont fixées d'avance par sa nature* »[7]. De même, le texte affirme que « la suite tout entière des figures de la conscience est conduite suivant une nécessité qui est la sienne »[8].

On défend parfois l'idée selon laquelle le développement phénoménologique ne serait pas gouverné par une unique méthode mais consisterait dans la dénonciation rhapsodique, par le philosophe, des figures de l'esprit antérieures au savoir absolu. Il y aurait lieu d'opposer sur ce point l'*Encyclopédie*, qui répondrait à un principe de progression unitaire et immanent, et la *Phénoménologie*, qui consisterait simplement à clouer au pilori, et sur un mode extérieur – de manière « historique » et « raisonnante » –, l'ensemble des figures naturelles de l'esprit[9]. De multiples textes de la *Phénoménologie* plaident assurément en faveur de cette interprétation, où l'on voit le philosophe critiquer le savoir apparaissant au nom de la connaissance spéculative. En outre l'interprétation « pédagogique »[10] de la *Phénoménologie*, selon laquelle le progrès résulterait des remontrances adressées par la conscience philosophique à la conscience naturelle, peut se prévaloir d'une affirmation de la préface de la *Phénoménologie* : « L'individu a le droit de réclamer que la science lui tende l'échelle permettant d'accéder au moins à ce point de vue. »[11] Mais cette interprétation se heurte à deux difficultés. *a)* La première est l'extraordinaire discrétion de Hegel, dans la préface et l'introduction, sur cette intervention pédagogique. Le ressort du progrès ne serait évoqué qu'une fois, et de manière imprécise, dans des textes qui sont justement censés rendre compte de ce qu'il y a d'essentiel dans l'ouvrage. *b)* Cette interprétation est en outre en contradiction avec d'autres affirmations, qui sont quant à elles bien plus nombreuses et explicites. Par exemple : « Si la réfu-

tation va au fond des choses, c'est qu'elle est tirée de lui-même [de l'universel ou du principe] et développée à partir de lui, non pas mise en œuvre du dehors à l'aide d'idées opposées qu'on énonce simplement avec assurance. »[12] C'est surtout l'introduction de la *Phénoménologie* qui montre avec insistance que le développement systématique ne répond pas à l'intervention transcendante de la philosophie, une philosophie qui fournirait la « mesure de référence » (*Maßstab*) à partir de laquelle apprécier les différentes convictions de la conscience. Tout au contraire, la conscience naturelle contient en elle-même sa mesure de référence et se transforme donc à partir d'une exigence interne : « En tant que la conscience s'examine elle-même, il ne nous reste, aussi de ce côté, qu'à simplement regarder pour voir (*das reine Zusehen*). »[13]

Cette mésinterprétation tient, semble-t-il, à ce que Hegel n'a pas distingué typographiquement le devenir systématique de la chose même (objet des paragraphes dans l'*Encyclopédie*) et les interventions, en droit superflues, du philosophe (objet des remarques dans l'*Encyclopédie*). Il paraît indispensable d'admettre cette opposition de statut entre les deux types de discours, à moins de dénier toute scientificité à la *Phénoménologie*, ce qui irait à l'encontre des affirmations explicites de l'auteur. Les « remarques » du philosophe sont souvent prolixes, surtout lorsqu'il oppose, à la connaissance de la conscience, celle du philosophe. Par exemple, dans le moment consacré à l'observation de l'organisme, il montre ce que l'esprit penserait s'il était spéculatif[14]. En outre, il se livre régulièrement à des règlements de compte, voire à des astuces plus ou moins drôles. Par exemple, à propos de la phrénologie, il suggère d'infliger quelques bosses à Gall, son promoteur, qui semble tant les apprécier[15]... Mais ce ne sont là, en vérité, que des digressions dont le cours spécifiquement scientifique de la *Phénoménologie* pourrait se dispenser, comme l'auteur, au demeurant, l'avoue régulièrement : « Mais cette considération, dans la mesure où elle nous appartient, est ici intempestive. »[16] Le devenir systématique de la conscience ne s'explique pas par la critique que subissent ses figures naturelles de la part du philosophe, mais par sa tendance interne à s'égaliser avec son objet : « L'inégalité qui a lieu dans la conscience entre le moi et la substance qui est son objet est leur différence, le négatif en général. Il peut être regardé comme ce qui manque à tous les deux, mais il est leur âme ou ce qui les meut. »[17] Il faut donc

conclure : le progrès de la conscience n'est lié ni à l'enseignement ni à l'exhortation du philosophe, mais répond, chez elle, à une tendance interne, celle de dépasser la contradiction dont elle fait inévitablement l'épreuve. Cette contradiction, impliquée par sa nature même, elle l'éprouve en elle-même et la dépasse par ses propres forces : « La conscience endure donc, de son propre fait, cette violence. »[18] La *Phénoménologie* présente le « chemin de l'âme qui exerce sa poussée (*dringt*) en direction du savoir vrai »[19]. Elle est un discours philosophique sur un objet qui, sinon à la fin du parcours, n'est pas lui-même philosophant. Il n'y a donc pas d'interaction entre le point de vue du philosophe (le « pour nous ») et celui du savoir apparaissant (le « pour soi »).

La distinction entre les deux points de vue n'est pas d'une grande originalité et recoupe notamment celle des deux séries dans la *Doctrine de la science* de Fichte. Il y a, d'un côté, la vie de la conscience qui est certitude sensible, ou perception, ou désir, etc. Et, de l'autre, l'activité philosophique qui prend pour objet ces moments sans se confondre avec eux. Qu'y a-t-il pour nous qui ne soit pour la conscience ? D'une part la philosophie transpose la vie naturelle de la conscience dans l'élément de la pensée conceptuelle : c'est toute la différence, par exemple, entre la saisie du maintenant comme « il est trois heures de l'après-midi », et la conception générale de la saisie du maintenant. D'autre part, le savoir absolu organise sa pensée en moments systématiquement liés. Or, en posant ses moments constitutifs comme des particularisations de l'esprit universel, il introduit entre eux un lien de nécessité intérieure. Alors que le discours philosophique appréhende le devenir total en son organisation systématique, la conscience naturelle est rivée à son identité provisoire, sans aucunement concevoir en quoi sa forme et son contenu sont le résultat de ce qui précède. C'est peut-être ainsi que l'on peut interpréter cet énoncé énigmatique de l'introduction : « La suite tout entière des figures de la conscience est conduite suivant une nécessité qui est la sienne. Seule cette nécessité même, ou la naissance du nouvel objet qui s'offre à la conscience sans qu'elle sache comment cela lui arrive, est ce qui se déroule pour nous en quelque sorte dans son dos (*hinter seinem Rücken*). »[20] Alors que le savoir apparaissant est en lui-même incapable de rendre compte de sa figure actuelle en l'articulant à la suite totale de son devenir – un devenir qu'il ne fait dès lors que vivre comme une nécessité *extérieure* qui

s'impose à lui, et dont les conditions restent « dans son dos » – le savoir absolu transfigure ce destin en nécessité *intérieure*[21]. Alors que le savoir apparaissant est tributaire de son monde, le savoir absolu est libre, car il établit la nécessité de son objet et saisit que celui-ci n'est autre que lui-même. On trouve la même idée dans cet énoncé : « Pour nous, le mouvement précédent vient faire face à la nouvelle figure pour la raison que celle-ci a surgi de lui, que, donc, le moment dont elle provient est nécessaire pour elle ; mais, à elle, ce moment apparaît comme quelque chose de trouvé là, en tant qu'elle n'a aucune conscience de sa propre origine à elle. »[22] La nécessité n'est pas originaire, elle est établie par la philosophie, qui ne vient qu'à la fin, et produit la pensée *nécessaire*, c'est-à-dire libre de la réalité *conditionnée*, c'est-à-dire contingente, de l'esprit apparaissant. Toujours est-il que l'ouvrage de 1807 n'est pas un dialogue entre la conscience philosophante comme maître et la conscience naturelle comme disciple, mais un dialogue de la pensée philosophante avec elle-même, qui décide de se penser de manière autonome. Il est une introduction à la philosophie non pas en ce qu'il convertirait autrui à la philosophie, mais en ce qu'il consiste, pour le philosophe, à établir pour lui-même, et de manière scientifique, la genèse et le bien-fondé de son attitude[23].

La raison, unité subjective du sujet et de l'objet

Qu'est-ce que la raison dans la *Phénoménologie* ? Elle est un moment d'unité du sujet et de l'objet. L'« idéalisme » évoqué dans les pages introductives de la raison – qui n'est encore qu'un idéalisme d'entendement, nous y reviendrons – désigne la conviction selon laquelle l'idéel prend en charge le réel et « se conserve dans cette sienne négativité »[24]. La raison est l'esprit qui unifie le donné multiple en projetant sur lui des catégories qu'il tire de lui-même. Dans les moments qui précèdent la raison, l'esprit, comme conscience et conscience de soi, se rapporte à des objets considérés, non en leur unité synthétique, mais en leur singularité individuelle et, corrélativement, en leur irréductible multiplicité. Ainsi, comme conscience, le sujet est en relation avec la série des ici et des maintenant, avec la série des choses perçues et des forces individualisées. De même, la conscience de soi est en relation avec une multiplicité d'objets désirables, son rapport avec autrui n'est pas conforme à une loi mais seulement déterminé par sa puissance propre, et elle fait l'épreuve du

caractère infondé de ses représentations et volitions. La raison, à l'opposé, accède à la généralité : « Le singulier a renoncé à soi. »[25] En d'autres termes, l'objet d'investigation théorique ou de détermination pratique n'est plus désormais ni tel ou tel individu ni la multiplicité des choses, mais l'unité sue et voulue du multiple. Par exemple l'observation « concédera également tout aussitôt que ce qui lui importe de manière générale n'est pas tant uniquement de percevoir, et, par exemple, n'accordera pas à la perception du fait que ce canif se trouve à côté de cette tabatière la valeur d'une observation. Le perçu doit avoir au moins la signification d'un universel, non pas celle d'un ceci sensible. »[26] Les jugements sont médiatisés par une démarche de synthèse et portent sur l'essence générale des phénomènes. L'enjeu n'est plus ce qui est individuellement, mais le principe général qui rend compte de ce qui est individuellement : « On abandonne ici l'immédiateté, la démarche consistant à assurer et à trouver, et commence celle du concevoir. »[27] Dans les premières lignes de l'introduction de la raison, Hegel insiste sur le fait que l'objet n'est plus un au-delà du sujet. Tout au contraire, il est désormais soumis au sujet, qui par conséquent se maintient dans ce qui le nie.

La raison « est la certitude de cette unité ; il est acquis pour elle que celle-ci est en soi ou que cette concordance d'elle-même et de la choséité est déjà présente, qu'elle n'a plus qu'à lui advenir par son intermédiaire, ou que son 'faire' est aussi bien le 'trouver' d'une telle unité »[28]. Une illustration frappante de cette signification de la raison est fournie par la comparaison du désir vital (dans la conscience de soi) et de l'amour (dans « le plaisir et la nécessité »). Dans le premier cas, le rapport entre le sujet et l'objet repose sur les impulsions naturelles du sujet : c'est pourquoi il est essentiellement destructeur. Dans le second cas en revanche, le sujet tend à s'unifier avec autrui. Il s'agit alors, pour les deux esprits concernés, de rendre objective et manifeste leur unité en soi. Plus généralement, la raison est caractérisée par une relation pacifiée avec les choses, alors que la section de la conscience de soi impliquait au contraire l'anéantissement de l'objet, sous la forme de la consommation, de l'asservissement, de la négation intellectuelle ou encore de l'ascèse : « Du fait que la conscience de soi est raison, son rapport jusqu'à présent négatif à l'être-autre se renverse en un rapport positif. Jusqu'à présent, elle ne s'est souciée que de sa subsistance-par-soi et de sa liberté, afin de se sauver

pour elle-même aux dépens du monde ou de sa propre effectivité à elle, qui lui apparaissaient tous deux comme le négatif de son essence. Mais en tant que raison, assurée d'elle-même, elle s'est laissée gagner par le repos face à eux et elle peut les supporter. »[29]

L'en-soi n'est plus un être singulier donné mais une catégorie générale. Le réel singulier est-il purement et simplement laissé de côté ? Non, car il constitue encore la matière de l'objet. En revanche, sa forme est désormais fournie par le sujet lui-même. Par exemple, dans la raison observante (premier moment), l'esprit établit lui-même, sur un mode théorique, les rapports qui unifient les déterminations naturelles et spirituelles empiriques. De la même manière, dans « la réalisation de la conscience de soi » (deuxième moment), le sujet tend à inscrire dans le monde une loi morale qu'il tire de lui-même. Enfin, dans « l'individualité réelle » (troisième moment), le sujet évalue les œuvres et les maximes morales à partir de l'exigence d'unité qui lui est propre.

Pourtant, la raison telle qu'elle est ici considérée n'est pas spéculative. En effet, une catégorie ne procède pas de la relation à soi de la raison, mais de sa relation au donné extérieur. Corrélativement, elle est particulière et fixe, c'est-à-dire incapable de se différencier par elle-même. Dans la mesure où elle fait de la non-contradiction le critère de toute validité, la raison est incapable de supporter la différence. C'est pourquoi chacune des catégories qu'elle considère comme universelle se trouve invalidée lorsque des cas non prévus se présentent, ou bien elle est conduite à accorder le même droit à des énoncés pourtant incompatibles. Par exemple, si elle se demande si la propriété est juste ou injuste, elle est obligée de reconnaître que « la propriété, en et pour soi, ne se contredit pas », mais aussi que « la non-propriété des choses, le fait pour elles d'être sans maître, ou la communauté des biens se contredisent tout aussi peu »[30]. Dès lors la raison n'existe que sous la forme d'une « multiplicité de catégories » qui ne sont pas articulées les unes aux autres mais simplement juxtaposées. Elle n'est pas une totalité intellectuelle qui se développerait spontanément. Elle est donc contradictoire : d'une part elle affirme l'unité rationnelle de l'objet, d'autre part elle l'appréhende à partir d'une multitude de déterminations spécifiques : « Alors que l'idéalisme énonce l'unité simple de la conscience de soi comme toute réalité et [...] fait d'elle l'essence, encore plus incompréhensible conceptuellement que la première

chose que voilà est la deuxième, à savoir que, dans la catégorie, il y aurait des différences et des espèces. »[31] Les différentes catégories, loin de s'unifier, se contredisent les unes les autres, proposant autant de visions du monde naturel et spirituel, ou autant d'injonctions morales concurrentes ou de critères d'évaluation mutuellement incompatibles. L'exigence d'unité se trouve constamment déçue. L'aporie de l'idéalisme d'entendement tient finalement à ce que, comme toute figure de la *Phénoménologie*, il est à la fois par soi et dépendant de l'expérience. La conscience « se trouve dans une contradiction immédiate, celle qui consiste à affirmer comme l'essence quelque chose de double constitué de deux termes absolument opposés, l'unité de l'aperception [moment idéel] et, tout autant, la chose, laquelle [...] demeure [...] étrangère à cette unité de l'aperception [moment empirique] »[32].

Un très long passage de l'introduction générale de la raison (p. 238-243 dans la traduction) présente celle-ci comme la simple « certitude d'être toute réalité ». On sait que la « certitude », comme savoir présupposé, s'oppose à la « vérité », comme savoir auto-fondé. À quoi se réfère cependant cette analyse ? Deux hypothèses se présentent.

a) On peut considérer, en premier lieu, que cette certitude renvoie à l'observation de la nature par opposition au moment de l'individualité réelle, qui constituerait quant à elle la vérité de la raison. En effet, dans le premier moment, la raison se contente d'affirmer la rationalité de l'objet mais ne la produit pas. C'est pourquoi son objet est formel. Il consiste dans la série indéfinie des catégories relatives aux données empiriques extérieures. Significativement, lors même que la raison inchoative se rapporte à l'esprit, elle ne s'examine pas elle-même comme *sujet*, mais étudie les lois des phénomènes *objectifs* de l'esprit. Bref, dans le premier moment, la raison est fondamentalement passive. En revanche, dans le troisième moment de la raison, il y a un actif retour à soi. Dans l'individualité réelle, l'esprit ne se contente pas de considérer le donné sur un mode théorique, mais produit son objet en légiférant et en statuant sur la validité des lois. Par ailleurs, en se rapportant à cet objet (ses œuvres et les commandements pratiques auxquels il se soumet), il se rapporte à lui-même. À ce titre, la raison accède au degré de l'en-et-pour-soi : renonçant à simplement *trouver* des principes *objectifs*, elle se met à *établir* des principes *subjectifs* : « La conscience de soi a par là rejeté toute opposition et

toute condition [...] ; en toute sa fraîcheur, elle prend son départ d'elle-même, et en ne se dirigeant pas vers autre chose, mais vers elle-même. »[33]

b) Cependant, même si la raison observante et l'individualité réelle s'opposent bel et bien comme un moment de certitude et un moment de vérité, il ne semble pas que la thématique de la certitude ne vise, dans le texte considéré, que la raison observante. Car celui-ci, justement, ne parle que de la certitude de la raison et non pas de sa vérité, et la première hypothèse est incapable d'expliquer une telle omission. En outre, au début de l'individualité réelle, la certitude est à nouveau évoquée, et cette fois-ci explicitement comme caractérisant le concept tout entier de la raison. Une seconde hypothèse se propose donc. Le texte sur la certitude vise à discriminer d'un côté la raison comme simple certitude, et de l'autre l'esprit, la religion et le savoir absolu. On se souvient, au demeurant, qu'il y a deux présentations de la table des matières de la *Phénoménologie*. Selon la première, la raison se réduit aux moments situés après la conscience de soi et avant l'esprit (subdivisions indiquées en chiffres romains). Selon la seconde présentation (avec des subdivisions indiquées en lettres majuscules) la raison (C) comprend non seulement les textes allant de « la raison observante » à « l'individualité réelle » (C - AA), mais aussi l'esprit (C - BB), la religion (C - CC) et le savoir absolu (C - DD). On peut donc conclure avec vraisemblance que la caractérisation de la raison comme simple « certitude » renvoie ici à la section (AA) tout entière.

Quel est l'intérêt de cette hypothèse ? Elle implique que le texte sur la certitude de la raison met en regard la carence du moment (AA) et la plénitude de la suite du parcours phénoménologique. Le moment (AA) en reste à la certitude au sens où il n'est pas substantiel, c'est-à-dire au sens où il est dénué de contenu véritable. La raison applique ses catégories à l'objet, mais ne possède encore en elle-même aucune teneur concrète. Elle est simplement formelle. Dans le moment (BB) au contraire, pour prendre un cas opposé, le sujet possède en lui-même le savoir et le vouloir qui définit son peuple d'appartenance, ou bien il est caractérisé comme « noble » ou « vil », ou encore il agit en vertu d'un but constitué. Mais la raison au sens de (AA), quant à elle, « a besoin d'un choc (*Anstoss*) étranger dans lequel seul serait d'abord logée la multiplicité variée de la sensation ou représentation »[34]. La raison abstraite ne possède aucun contenu objectif en elle-même mais le tire entièrement de

l'extérieur. Cela signifie que la validité de ses catégories n'est que subjective. Certes, cet esprit raisonne, il n'est pas livré à ses impulsions naturelles. Néanmoins, ce qui est rationnel pour tel individu ne l'est pas nécessairement pour tel autre, et ainsi de suite. Les principes éthiques, dans le moment (BB), sont substantiels, donc communs. À l'opposés, les principes abstraitement rationnels restent individuels. Par exemple, l'agir tel qu'il est considéré dans « l'effectuation de la conscience de soi » et dans « l'individualité réelle » ne peut se réclamer d'aucune validité universelle. Mais il en va pareillement, pour ce qui nous intéresse, de la raison observante. Par exemple, tel savant propose *sa* classification des vivants, *sa* théorie de l'organisme vivant, ou encore *sa* théorie de la relation entre la forme du crâne et le caractère. À chaque fois cette théorie, quoique réfléchie, ne vaut que pour lui. C'est là, sans doute, un point qui distingue l'analyse des sciences empiriques dans la *Phénoménologie* et leur analyse dans les œuvres de la pleine maturité.

La raison observante, investigation des catégories fixes des choses

La relation au réel caractéristique du moment de la raison observante est strictement théorique. C'est ce qui distingue, comme on l'a dit, ce premier moment des deux suivants. En lui en effet, le sujet se rapporte à des *objets donnés*, mais ne les transforme pas (ce qui a lieu en revanche dans le deuxième moment de la raison), ni ne se rapporte à son agir propre (ce qui a lieu dans le troisième moment). Plus précisément, la raison observante considère les principes généraux qui rendent compte des phénomènes : par exemple la configuration typique d'une série de plantes, la « matière » qui explique tel ou tel effet physique, la loi gouvernant les rapports entre les systèmes d'organes du corps vivant, les différents manières dont les hommes se rapportent aux coutumes et aux manières communes de penser, la relation entre la physionomie et le caractère…

Il faut distinguer l'abstraction impliquée par le cadre phénoménologique général, celle impliquée par l'appartenance de la raison observante à la raison par opposition aux sections ultérieures de la *Phénoménologie*, et enfin celle impliquée par le fait que la raison observante ne soit que le premier moment de la raison.

a) Pour le premier point, le sujet ne se rapporte pas à un concept autonome mais au donné de l'expérience. C'est pourquoi, d'une part, les

différentes connaissances sont fondamentalement disjointes et ne peuvent être associées en un système. D'autre part, le rapport observé n'est pas intérieurement nécessaire. Par exemple, la raison constate certes à bon droit qu'il y a, chez certains animaux, un rapport entre le fait de vivre au Pôle nord et le fait de posséder une épaisse fourrure ; mais l'un ne découle pas nécessairement de l'autre : « Dans le concept du nord n'est pas impliqué le concept d'un pelage épais. »[35] La raison ne manquera donc pas d'observer *aussi* des animaux vivant au Pôle et dont la figure obéit à de tout autres principes... Si l'esprit était spéculatif, il se bornerait à considérer l'auto-manifestation de ce qu'il y a d'universel dans la pensée de l'objet. Dans la mesure où il est réflexif, il construit sa connaissance à partir de ce qui est donné dans son expérience momentanée. Dès lors, face à une nouvelle expérience, il doit produire une nouvelle connaissance, étrangère à la première – ce qui revient, en réalité, à constater l'impossibilité de la science au sens emphatique du terme.

b) Pour le deuxième point, comme on l'a dit plus haut, la raison unilatérale est encore étrangère à l'esprit, c'est-à-dire à l'identification objective des esprits singuliers. Dans l'esprit au sens (BB), tout individu connaît et agit au nom de principes partagés : il ne se réduit pas à sa singularité propre mais s'appuie sur un savoir et un vouloir communs. Alors « la raison est présente comme la substance universelle fluide, comme la choséité simple invariable, qui éclate en beaucoup d'entités pleinement subsistantes-par-soi de la même façon que la lumière le fait en étoiles comme en d'innombrables points lumineux pour eux-mêmes. »[36] Dans la raison unilatérale en revanche, l'individu en reste à ce qu'il a de particulier. Cela signifie, par exemple, que l'observateur produit non pas une science commune, mais une science qui n'est valide que pour lui. C'est par et pour lui seul qu'il effectue l'ensemble des démarches d'observation. La validité, dans l'esprit au sens (BB), est substantielle ; dans la raison elle n'est qu'individuelle.

c) Pour le troisième point enfin, l'objet d'investigation est strictement donné. La raison observante ne se rapporte pas à des activités mais à des choses (même si celles-ci sont considérées du point de vue de leur principe général). La raison observante n'est qu'un moment d'immédiateté, car le caractère rationnel de l'objet est alors seulement admis. Pourquoi l'objet est-il gouverné par un principe général ? Il n'y a pas de

réponse à cette question, le fait est simplement constaté. Corrélativement, le monde auquel se rapporte l'observateur est dénué de profondeur idéelle : il n'y a en lui aucun principe d'activité. La raison observante est inchoative, et ne se rapporte ni à une rationalité qu'elle poserait ni à sa rationalité propre, mais à celle d'un objet étranger : la rationalité existe alors « en soi » et non pas « en et pour soi ».

Hegel insiste par ailleurs sur les démarches d'expérimentation caractéristiques de la raison observante. « Auparavant, il lui est seulement arrivé de percevoir maints aspects en la chose et d'en avoir l'expérience ; ici, elle institue les observations et l'expérience elle-même. »[37] Plutôt que de se contenter d'enregistrer passivement les données sensibles, la raison entreprend de purifier le donné, de manière à en extraire un principe général : « Telle qu'elle apparaît d'abord, la loi se présente de façon impure, enveloppée par de l'être sensible singulier ; le concept, qui constitue sa nature, se présente immergé dans le matériau empirique. »[38] Il s'agit de dégager pour elle-même l'essence des phénomènes en l'isolant des conditions ou des effets empiriques qui lui sont associés. C'est ainsi que l'électricité « résineuse » se révèle plus généralement comme électricité négative, tandis que l'électricité « vitrée » apparaît comme électricité positive. Au delà, la parenté d'essence entre ces deux types d'électricité est mise en évidence[39]. En même temps, que cette activité d'universalisation soit le fait de l'observateur et non celui de la chose même est problématique aux yeux de Hegel. Non pas que la connaissance soit trompeuse, mais elle a le tort de considérer comme foncièrement distinct ce qui, en réalité, ne cesse de se séparer et de s'unifier : « La violence qui arrache l'une à l'autre [les choses séparées] ne peut pas les empêcher d'entrer aussitôt à nouveau dans un processus chimique ; car elles sont seulement cette relation. »[40] En un mot, la connaissance obtenue par la raison observante est unilatérale en ce qu'elle se fixe sur le seul moment de la dissociation. Remarquons cependant que la raison observante n'est pas aveugle aux carences de son savoir. C'est au contraire à partir du constat de ses contradictions propres qu'elle progresse vers des figures plus concrètes de sa *Bildung*.

Le cycle de la raison observante consiste donc, pour la conscience, à établir un certain nombre de catégories, des catégories qui cependant se révèlent à chaque fois trop particulières pour être coextensives au

donné multiple de l'observation. À chaque fois qu'une catégorie est mise en avant, d'autres catégories se présentent, qui n'ont pas moins de titres de noblesse à faire valoir que la première et ruinent donc sa prétention à l'universalité. Hegel est-il ici humien ? Non car, à la différence de Hume, il n'adopte pas un point de vue surplombant qui consisterait à dénoncer, d'un coup et sur un mode principiel, les illusions de la pensée scientifique. Bien plutôt, il se borne à enregistrer le caractère à chaque fois partiel des observations. Il ne s'agit pas pour lui de démystifier la science, mais, au contraire, de prendre au sérieux ce que sait et dit tout savant : à savoir qu'une théorie peut toujours être contestée au nom de théories concurrentes, que la science d'observation est inévitablement relative au sujet de l'observation. La critique du savoir, chez Hume, repose sur un argument général tiré de l'analyse de l'esprit, et non pas sur la manière dont le savant considère spontanément son œuvre. Hegel propose quant à lui une patiente étude du savoir, dans la diversité de ses figures. En définitive, du premier au second, il y a deux manières distinctes de comprendre l'expérience : soit considérer, avec Hume, que la perception est le constituant unique de l'esprit et qu'on ne peut résoudre les problèmes traditionnels de la philosophie qu'en assumant cet axiome de manière radicale, soit considérer, avec Hegel, que rien n'est qui ne soit manifeste, et que la vérité consiste précisément dans la prise en charge organisée de tout ce qui se manifeste – et donc, entre autres choses, des convictions des savants. Dans ce second cas de figure, la critique de la science inductive ne repose pas sur un examen global – et finalement a priori – de la connaissance, mais sur la prise en compte du caractère contradictoire des observations effectivement opérées par la raison.

Quel est, plus précisément, le mouvement d'ensemble de la raison observante ? Le thème d'investigation est d'abord constitué d'objets naturels, puis des rapports de l'esprit à la nature extérieure – il s'agit, dans ce dernier cas, des coutumes, des lois et de la religion, mais celles-ci sont significativement désignées par Hegel comme une « nature inorganique »[41] –, enfin des rapports de l'esprit à sa nature propre, c'est-à-dire à son corps. Une fois de plus, le primat du sujet se substitue au primat de l'objet : on passe en effet d'un étant objectif, indifférent à l'esprit (la nature, premier moment), à un rapport de négation finie entre le sujet et l'objet (l'homme et la « nature inorganique extérieure », deuxième

moment), puis, finalement, à l'*Aufhebung* de l'objet par le sujet (l'expression de soi de l'homme dans sa corporéité, troisième moment). Essayons de démêler les fils d'un texte particulièrement embrouillé.

L'OBSERVATION DE LA NATURE

La description et la classification (§ 2-4)

Comment analyser les figures de l'observation de la nature ? Le premier moment a pour thème la connaissance descriptive et classificatoire, qui s'intéresse aux formes sensibles essentielles des êtres naturels. Dans le cadre d'une telle appréhension, l'essence se confond avec l'apparence. Il s'agit donc de repérer les configurations extérieures typiques. On ne peut que songer à la certitude sensible, pour qui l'objet se réduisait au donné présent sensible simple – un donné qui cependant était alors appréhendé non pas en sa signification *générale* mais en sa *singularité* ici et maintenant. Le premier moment de l'observation de la nature se développe systématiquement. Il s'agit tout d'abord de l'apparence globale d'une espèce déterminée. Puis apparaît la classification artificielle, de type linnéen, c'est-à-dire l'articulation des espèces appuyée sur un critère conventionnel. Enfin la classification « naturelle » vient au jour, qui exprime les rapports mutuels effectifs des espèces. Le développement systématique nous fait donc passer de la considération de l'espèce singulière, indifférente aux autres, à la juxtaposition des espèces et enfin à la totalité systématique intérieurement articulée.

a) Le caractère insatisfaisant de la description tient à son caractère multiple. L'observation se met en quête de la configuration universelle des êtres naturels, à l'image de la plante originaire (*Urpflanze*) de Gœthe[42]. Or elle trouve en fait une série indéfinie de types. En outre, un même objet peut être décrit selon une multitude d'aspects. Parfois même, pour tel individu à décrire, plusieurs types se présentent qui prétendent tous valoir absolument. En outre, face à une configuration inattendue, l'observateur n'a parfois pas les moyens de savoir s'il est en présence d'une nouvelle espèce véritable ou, à l'inverse, d'une simple anomalie de la nature.

b) Dans la perspective linnéenne, comme on le sait, le critère de classification est variable et dépend du choix opéré par l'observateur[43].

Ainsi « ce suivant quoi les choses sont connues lui est plus important que le champ restant des propriétés sensibles »[44]. L'essentiel est constitué non des propriétés objectives des choses mais des critères subjectifs de la connaissance. Il y a là, d'une certaine manière, un progrès par rapport au premier moment, puisqu'au réalisme naïf initial se substitue la réflexion. S'agissant de la classification du réel, c'est la conscience qui impose désormais ses critères. Mais la recherche sombre également dans le subjectivisme. La *Leçon* de 1821/22 donnera l'exemple comique de la distinction de l'animal et de l'homme en vertu du lobe de l'oreille que seul ce dernier posséderait[45]... Contre cela, Hegel exprime ainsi l'exigence fondamentale de la scientificité : « Les marques distinctives ne doivent pas seulement avoir une relation essentielle à la connaissance, mais aussi les déterminités essentielles des choses, et le système dû à l'art doit être conforme au système de la nature elle-même et exprimer seulement celui-ci. »[46]

c) C'est donc dans un troisième moment que la classification naturelle vient au jour. À la différence du premier moment, il ne s'agit plus de la seule configuration extérieure, car les critères de classification retenus sont des principes d'activité : des activités qui permettent aux espèces de s'arracher activement à la continuité de la nature et de se rendre indépendantes. À la différence du deuxième moment par ailleurs, ces critères ne sont pas déterminés par l'observateur mais inscrits dans la chose même. Hegel cite l'exemple des griffes et des dents : « Ce n'est pas seulement la connaissance qui différencie par elles un animal d'un autre, mais l'animal se sépare lui-même par leur moyen ; c'est par ces armes qu'il se conserve pour lui-même. »[47] Une fois de plus cependant, Hegel souligne la difficulté de la classification : seuls les êtres capables d'auto-individualisation sont susceptibles d'être ainsi classés. C'est le cas des animaux, certes, mais, aux yeux de l'auteur de la *Phénoménologie,* non celui des plantes[48]. La taxinomie apparaît alors comme ne répondant pas aux vœux de l'observateur. Il recherche en effet des essences fixes et ne trouve qu'une nature mouvante et contingente.

Les lois physiques (§ 5-10)

Le deuxième moment a pour thème la recherche des « lois » physiques. Comme l'indique le contexte, la loi désigne ici non pas un

énoncé théorique exprimant des relations mathématiques entre les phénomènes, mais un principe objectif qui donne lieu à une manifestation sensible[49]. Par exemple la « loi de la chute des corps » ne renvoie pas, dans notre texte, à la formule mathématique de l'accélération du corps en chute libre, mais à la pesanteur elle-même : « Que la pierre tombe est, pour cette conscience, vrai, parce que la pierre est pesante, c'est-à-dire parce que la pierre a, dans la pesanteur, en et pour elle-même la relation essentielle à la terre, relation qui s'exprime en tant que chute. La conscience a ainsi dans l'expérience l'être de la loi [c'est-à-dire le phénomène de la chute], mais elle a tout autant la loi comme concept [c'est-à-dire comme pesanteur, comme tendance à rejoindre la terre] ; et c'est seulement en raison de ces deux circonstances prises ensemble que la loi est vraie pour la conscience : elle vaut comme loi parce qu'elle se présente dans le phénomène et qu'elle est en même temps en soi-même concept. »[50]

Deux éléments distincts interviennent donc dans l'appréhension de la loi : d'une part son principe ou son « concept », d'autre part sa manifestation ou son « être ». On ne peut que songer ici à l'opposition, dans la perception, de la chose et de ses propriétés. Précisément, le principe de la loi apparaît comme une « matière », une matière qui en outre se définit par sa relativité à l'égard de l'altérité. Par exemple, la pesanteur n'est pas autre chose que la matière pesante qui tend vers la Terre, de même que la « matière » électrique positive se définit par opposition à la matière électrique négative, ou que la matière acide se définit par opposition à la matière alcaline[51]. Il y a un progrès par rapport à la section précédente : alors que la description et la classification n'examinaient que des objets dont l'essence se confondait avec l'apparence, la recherche des lois suppose désormais de s'intéresser à des objets dont le devenir est médiatisé par un principe substantiel. Mais cette médiatisation implique tout autant la relativité de l'objet par rapport à l'extérieur. En outre, on retrouve le reproche constamment adressé aux observations de la raison : la physique propose une multitude de lois disjointes, au mieux « analogues » les unes aux autres, si bien qu'elle ne propose aucune loi véritable.

L'observation de la nature organique (§ 11-53)

Dans le troisième moment apparaît le rapport de l'objet à lui-même. Il ne s'agit plus de la configuration superficielle des phénomènes

(premier moment), ni du rapport extérieur entre différentes matières (deuxième moment). L'organisme est autonome, il est « cette absolue fluidité en laquelle la déterminité, du fait de laquelle il serait seulement pour autre chose, est dissoute »[52]. Certes, il peut être en relation à autre chose que lui-même : par exemple, il est sensible à l'environnement extérieur ou se nourrit de ce qu'il trouve dans cet environnement. Néanmoins, ses réactions corporelles sont toujours définies à partir de lui-même. On ne peut que penser ici à la force telle qu'elle apparaît dans le troisième moment de la conscience simple. Alors que, dans les lois physiques, les effets observés dépendent du rapport de la matière à l'altérité, ici « la propriété et l'empreinte [sont] la même essence, présente une fois comme un moment universel, l'autre fois comme une chose [particulière] »[53]. Cependant, si la raison s'intéresse aux principes généraux du vivant et aux effets qui en découlent, son point de vue reste tabulaire, et elle se rend aveugle à l'unité et à la processualité de l'organisme[54].

A. Considérons, en premier lieu, le « rapport de l'organique à l'inorganique » (§ 12). L'élément « en soi » est initialement constitué du milieu – par exemple l'élément marin, ou aérien, ou terrestre… – au sein duquel vit l'organisme. Cet élément est réfléchi par le vivant, qui se trouve pourvu des propriétés correspondantes. La question est cependant de savoir si un rapport constant entre le milieu et la conformation physique peut être déterminé. La réponse de l'auteur de la *Phénoménologie* est négative, car, en vérité, l'appartenance des organismes à tel ou tel milieu se traduit par une multitude d'effets distincts : « La liberté organique s'entend à soustraire à nouveau ses propres formes à ces détermination et offre nécessairement partout des exceptions à de telles lois et règles. »[55] En définitive, on ne saurait parler d'autre chose que d'une « grande influence ». Comme nous l'avons vu, même si la fourrure épaisse peut se trouver associée avec le nord, ou bien la complexion des poissons avec l'eau, celle des oiseaux avec l'air, etc., il demeure cependant que « le concept de toison épaisse ne se trouve pas, pour autant, dans le concept de nord, ni dans celui de mer celui du squelette des poissons, ni dans le concept d'air celui du squelette des oiseaux »[56]. L'argument, ici, ne tient pas à l'analyse abstraite des concepts, il ne procède pas non plus d'un examen de l'organisme vivant, mais de la considération de la vie de la conscience : celle-ci, dit Hegel, observe « des animaux terrestres qui ont les caractères essentiels

d'un oiseau, du poisson, etc. ». En un mot, la conscience récuse elle-même ses convictions momentanées et énonce, au lieu d'une loi unique, un essaim de lois, ce qui bien entendu invalide chacune d'entre elles dans sa prétention à l'absoluité. Une fois de plus, la recherche des rapports généraux est prise en défaut, même si, aux yeux de l'auteur de la *Phénoménologie*, il y a incontestablement un rapport entre le « biotope » et la structure de l'organisme. Ce qui est réfuté, c'est l'idée d'un rapport sensible constamment identique à lui-même.

D'un point de vue systématique, remarquons l'abstraction de ce moment par rapport aux suivants : l'objet ici considéré n'est que l'apparence sensible de l'être naturel. Même s'il n'est plus simplement immédiat, comme dans la section de la description, mais en lien avec un principe explicatif, il ne s'agit bien que d'un moment formel dans l'économie de l'observation de l'organique. Dans les sections ultérieures, on s'intéressera en revanche à l'activité de l'être naturel (téléologie), puis à ses déterminations intérieures.

B. Considérons, précisément, le deuxième moment de l'organisme, celui que le sommaire de Hegel nomme « téléologie » (§ 13-19). L'objet du propos est ici particulièrement difficile à saisir. Selon toute apparence, il ne s'agit pas d'une réflexion générale sur la téléologie mais bien d'une figure concrète. Un certain nombre d'indices appuient l'idée selon laquelle le texte évoque l'observation de l'activité de nutrition, que l'on retrouvera dans le deuxième moment de l'organisme animal dans l'*Encyclopédie*. En premier lieu, la remarque du § 15 : « L'instinct de l'animal recherche et consomme la nourriture, mais, par là, ne produit rien d'autre que soi-même. »[57] En deuxième lieu, le thème général du maintien de soi dans le rapport à l'être autre, qui, selon l'*Encyclopédie*, est précisément permis par le processus d'assimilation. En troisième lieu, inversement, le fait que, dans l'*Encyclopédie*, l'étude de l'assimilation constitue l'occasion privilégiée de considérations sur la finalité[58]. Ce qui vient au jour ici paraît donc être le rapport de l'animal à ce dont il se nourrit. L'animal a sa fin, au sens de l'objet de son appétit, à l'extérieur de lui-même – mais il ne s'agit-là, dit le texte, que de sa fin seconde, c'est-à-dire du moyen de réaliser sa fin première, qui n'est autre que sa conservation. En un certain sens, la fin extérieure constitue le principe de l'individu, puisqu'elle est le mobile de son comportement nutritif et ce qui lui permet

de se conserver. Cependant cette relation est essentiellement changeante, car la fin est déterminée par l'individu lui-même en fonction de ses besoins subjectifs. En outre, la fin étant donnée, les comportements de nutrition peuvent être multiples. En définitive, on ne peut établir une fois pour toutes un rapport déterminé entre tel type d'animal et tel type d'objet à ingérer, le comportement nutritif de chaque individu étant variable en fonction des circonstances et de son idiosyncrasie propre.

C. Intérieur et extérieur (§ 20-53). Nous avons désormais affaire au rapport de l'organisme à soi, l'intériorisation est achevée[59]. L'objet connaît cependant un développement systématique. Il s'agit alors de l'activité physiologique intérieure, puis de l'organisation anatomique de l'individu et enfin des lois de l'espèce.

a) Le procès organique du singulier (§ 21-32). Le premier moment porte sur le rapport de l'âme naturelle et du corps, et plus précisément sur la mise en œuvre des fonctions physiologiques au moyen d'organes déterminés : par exemple, la sensibilité s'exerce grâce au système nerveux, l'irritabilité grâce au système musculaire et la reproduction – au sens de l'activité de conservation du corps propre – grâce au système digestif. Cependant l'observation rationnelle ne considère pas ce rapport dans sa dimension active mais sous un point de vue quantitatif fixe. Elle cherche les lois des variations concomitantes des fonctions physiologiques. Le texte fait ici allusion de manière transparente aux formules de Kielmeyer reprises par Schelling, selon lesquelles sensibilité et irritabilité varieraient en proportion inverse[60]. Ce type de loi est violemment critiqué par Hegel pour sa vacuité. En effet, seule la qualité est véritablement différenciante à ses yeux. La quantité ne concerne que le « plus » ou le « moins » d'une même chose ou d'un même processus[61]. En rester aux déterminations quantitatives, c'est donc se désintéresser de l'essentiel. Par ailleurs, encore une fois, l'esprit observant fait l'expérience de son échec dans le trop-plein des lois qui s'offrent à elle : « La sensibilité, etc., de l'un est, selon l'espèce, différente de celle d'un autre, [...] l'un se comporte à l'égard de certaines excitations autrement qu'un autre, ainsi [...] le cheval se comporte autrement à l'égard de l'avoine qu'à l'égard du foin, et le chien, à son tour, autrement à l'égard des deux, etc. »[62]

b) La figure de l'organisme singulier (§ 33-43). Le texte considère maintenant le rapport de l'intérieur et de l'extérieur comme organi-

sation anatomique de l'animal. À l'égard du moment précédent, un palier est franchi, puisqu'on passe d'un simple agir à une configuration substantielle. En même temps, on régresse de la forme active au contenu fixe. La critique hégélienne de l'anatomie est bien connue : « Dans les systèmes de la figure en tant que telle, l'organisme est appréhendé suivant le côté abstrait de l'existence morte ; ses moments pris de la sorte appartiennent à l'anatomie et au cadavre. »[63] L'esprit observant cherche à articuler des éléments qui seraient à la fois distincts, fixes et en corrélation. Or, dit Hegel, l'intérieur de l'organisme, comme âme naturelle, n'entretient pas un rapport d'opposition figée avec l'extérieur, c'est-à-dire avec le corps, puisque le second est investi par le premier et l'exprime. Bien plus, l'intérieur se détermine de manière multiple, et gouverne dès lors le corps de manière tout aussi multiple. Il n'y a donc pas de lois fixes de l'anatomie.

c) Le rapport à soi de l'individu universel (§ 44-53). On franchit ici encore un palier puisque l'objet n'est dorénavant plus abstraitement singulier mais général. La raison examine en effet l'espèce : espèce physique d'abord dans l'étude des propriétés générales de matières déterminées, puis espèce organique dans l'étude de la propagation des générations. L'objet d'observation se présente tout d'abord, en tant que matière physique, comme insensible à l'influence extérieure, puis comme faisant preuve d'élasticité. Enfin, en tant qu'espèce organique, il s'engendre activement lui-même.

L'OBSERVATION DE L'ESPRIT

Le rapport de la conscience de soi à l'effectivité extérieure

La deuxième section de la raison observante a pour objet les lois logiques et psychologiques de la vie de la conscience. Les lois logiques sont les principes formels de la pensée alors que les lois psychologiques déterminent la manière dont l'esprit se comporte à l'égard du monde extérieur. On a donc affaire ici, successivement, à une logique empirique puis à une théorie empirique de l'esprit. Considérées d'un point de vue réflexif, les lois logiques ont « un contenu trouvé, donné, c'est-à-dire ne faisant qu'être »[64]. La raison les étudie non dans leur unité vivante mais dans leur dispersion morte. La relation psychologique peut être, quant à elle, de trois

types : se rendre conforme au monde, à ses habitudes et à ses coutumes, s'opposer à lui de manière particulière, ou enfin le rendre entièrement conforme à soi. Donc, dans le premier moment, le sujet est médiatisé passivement par l'objet ; dans le deuxième, il le détermine activement à son tour, mais de façon contingente et finie ; dans le troisième, il le gouverne à partir de ce qu'il est lui-même : le schème du retour à soi est vérifié. Cependant l'esprit observant ne s'intéresse qu'aux corrélations entre les déterminations données et non pas à l'engendrement des rapports : « Nous aurions une double galerie d'images, dont l'une serait le reflet de l'autre ; l'une étant la galerie de la complète déterminité et circonscription des circonstances extérieures, l'autre la même galerie transposée dans le mode d'être suivant lequel ces circonstances sont dans l'essence consciente, celles-là étant la surface de la sphère, celle-ci le centre qui la représente dans lui-même. »[65] L'erreur de l'observation est de ne pas prendre en compte la spontanéité de l'individu et, par là, le caractère négatif de sa relation au monde. En réalité, « aucune nécessité ni loi de leur relation l'un pour l'autre n'est présente »[66]. L'échec de la législation oblige, une fois de plus, à changer d'objet. La négation du rapport de l'individu à son monde se traduit alors par l'avènement du rapport de l'individu à soi-même en tant qu'être immédiat, donc à son propre corps.

Le rapport de la conscience de soi à son effectivité immédiate

Le nouveau moment a pour thème le rapport de l'esprit à son objectivité naturelle, c'est-à-dire à son corps. À la dispersion naturelle des espèces dans le premier moment, au rapport de l'esprit au monde environnant dans le deuxième, succède désormais le rapport de l'esprit à sa naturalité propre : par rapport à l'économie d'ensemble de la raison observante, le schème du retour à soi est ici encore vérifié. Cependant, l'esprit n'est pas considéré en son activité autonome, mais seulement en tant que principe fixe du corps : la raison observante examine l'esprit non comme un acte mais comme une chose. Y a-t-il là, à proprement parler, une illusion ? En réalité, il est exact que l'esprit possède des propriétés données et invariables, par exemple tel tempérament, tel talent ou tel caractère[67]. Et le corps a également des déterminations constantes : par exemple, telle complexion physiologique, telle forme de visage, etc. Toutefois, la

carence de la raison observante est de pas intégrer ces déterminations au système vivant de l'esprit considéré en son processus.

Le résultat final est constitué du jugement fameux : « l'être de l'esprit est un os »[68]. Avons-nous alors affaire à une absurdité ? Apparemment certes. Cependant, si tel était vraiment le cas, l'affirmation n'aurait pas sa place dans la *Phénoménologie,* qui ne s'intéresse qu'aux figures effectives du devenir de l'esprit. Il est donc raisonnable d'admettre que la phrénologie constitue aux yeux de Hegel une science empirique qui a sa place dans le développement systématique de la raison observante. Certes elle est bornée, mais elle n'est pas insensée puisqu'elle tire les conséquences de l'observation des données fixes de l'expérience. Allons plus loin : en tant que détermination du rapport de l'esprit *en général* au corps propre *considéré comme un tout,* elle est la figure la plus concrète de la raison observante : « L'observation en est par là venue à énoncer ce qui était le concept que nous avions d'elle, à savoir que la certitude de la raison est en quête d'elle-même comme effectivité objective. »[69] L'objet de l'expérience reste immédiat, donc inadéquat. Néanmoins, dans l'examen de la phrénologie, le cycle de la raison observante parvient à son terme, dans la mesure où l'objet observé consiste alors dans un rapport à soi comme totalité. La rigueur du développement systématique est donc maintenue et il semble difficile d'accuser Hegel de se perdre dans une digression gratuite[70]. Examinons alors les grandes étapes du dernier moment de la raison observante.

a) Après une introduction (§ 1 à 3) qui définit et justifie le nouveau thème, le premier objet est considéré, qui consiste dans le rapport de l'intérieur et de l'organe (§ 4). Ce dernier est l'assise de l'individualité spirituelle : le bras qui se lève, la jambe qui court, etc., rendent l'esprit visible et ne peuvent être compris qu'à partir de lui. Car une jambe, par exemple, ne tire sa configuration anatomique que du principe intérieur qu'elle incarne. Décrire un organe, donc, c'est le rapporter à son principe interne. Cependant, la difficulté vient de ce que l'esprit qui se révèle dans les organes est à la fois multiple – il y a autant d'aspects de l'esprit qu'il y a d'organes du corps – et indéterminé : car il y a mille motifs possibles de faire usage de ses bras ou de ses jambes. D'un autre côté, l'acte extérieur peut certes renvoyer à l'individualité intérieure, mais il est également conditionné par les circonstances extérieures, ce qui lui fait alors perdre

toute signification pour la connaissance de l'esprit. En définitive, « considéré suivant cette opposition, l'organe ne procure pas l'expression qui est recherchée »[71].

b) Puis, en un deuxième moment (§ 5-14), apparaît le rapport entre l'esprit et la physionomie ou le langage. Désormais, la subjectivité s'extériorise non plus dans des organes sans contenu propre mais dans des signes au sens déterminé. C'est en tout cas ce que prétend la physiognomonie, ce en quoi elle revendique d'être distinguée de « l'astrologie, la chiromancie et des sciences du même genre »[72]. Pour elle, le visage exprime l'intérieur de l'homme. Les *Physiognomonica*, longtemps attribués à Aristote, constituent le texte fondateur de ce courant de pensée[73]. Elle fut popularisée à la Renaissance par deux ouvrages qui connurent une grande diffusion : la *Chiromantie ac physionomie anastasis* de Bartolomeo della Rocca, dit Cocles (Bologne, 1504), et les *Introductiones in chyromantiam et physiognomiam* de Jean de Hayn ou Indagine (Strasbourg, 1522). En 1586 à Naples, Giovanni Battista della Porta (vers 1535-1615) publie également le *De humana physiognomia*. Johann Caspar Lavater (1741-1801) – qui n'est pas cité explicitement par Hegel, mais auquel le texte renvoie de manière transparente, notamment par la référence à Lichtenberg, son adversaire direct – fut pasteur à Zürich, mais passablement suspect à l'orthodoxie protestante en raison de son irénisme[74]. Illuministe, analogiste, proche de Louis Claude de Saint-Martin, attiré par la théosophie et le mesmérisme, il publia des *Aperçus sur l'éternité* (1768-1778) qui portaient sur l'état de l'homme dans la vie future. Il entretint une correspondance considérable avec la plupart des savants européens, par exemple avec Kant. Ses travaux de physiognomonie, qui l'ont rendu si célèbre (*Von der Physiognomik,* Leipzig, 1772, *Physiognomische Fragmente,* Leipzig, 1775-1778) ne représentent pourtant qu'un aspect mineur de son œuvre. L'examen mené par Hegel tend alors à montrer que la physiognomonie est incapable de dégager des lois véritables. Non pas qu'il n'y ait pas de rapport entre le caractère et le visage, mais parce que ce rapport est essentiellement variable. Un texte de l'addition du § 411 de l'*Encyclopédie* est ici d'un grand intérêt : « Chaque homme a un aspect physiognomonique, – apparaît au premier regard comme une personnalité agréable ou désagréable, forte ou faible. D'après cette apparence, on porte sur d'autres, par un certain instinct, un premier jugement d'ensemble. En

l'occurrence, cependant, on peut facilement se tromper, parce qu'un tel extérieur, affecté de façon prépondérante du caractère de l'immédiateté, ne correspond pas parfaitement à l'esprit, mais seulement dans une proportion plus ou moins grande. »[75] La forme du visage est accidentelle. Car, souligne Hegel, la véritable extériorisation de l'intérieur ne consiste pas dans les traits du visage mais dans les actes du sujet. Au lieu de s'intéresser à l'extériorisation vivante de l'esprit intérieur, la physiognomonie ne considère que son extériorité morte, comme telle essentiellement contingente : « L'avis qu'on a immédiatement sur la présence visée de l'esprit est la physiognomonie naturelle, le jugement précipité sur la nature intérieure et le caractère de sa figure lorsqu'elle s'offre au premier regard. »[76] C'est pourquoi elle est incapable d'aller au delà de la généralisation hasardeuse des faits d'observation, selon la boutade de Lichtenberg : « Il pleut toutes les fois que c'est la foire annuelle, dit le boutiquier ; et aussi chaque fois que je mets du linge à sécher, dit la ménagère. »[77]. Si les énoncés ne sont pas nécessairement erronés en leur particularité – car il peut être exact que, chez une série d'individus, telle physionomie soit associée à tel caractère – ils sont dépourvus d'universalité véritable puisque le caractère ne peut être le principe effectif de la physionomie telle qu'elle est donnée.

c) Enfin, dans les § 15-32, vient au jour le pur rapport à soi de l'individu. L'extériorité n'est plus un langage pour un autre, mais un contenu appartenant à la sphère du moi : le corps propre considéré dans sa totalité ou, au moins, un ensemble organisé de différences, par exemple le crâne, avec ses bosses et ses cavités. Hegel se livre alors à une longue polémique contre la phrénologie de Gall, c'est-à-dire contre l'idée d'une enveloppe physique susceptible de révéler l'essence de l'individu. La relation dont l'observation cherche la loi est déterminée en tant que rapport causal : « Pour que l'individualité spirituelle ait un effet sur le corps, il faut qu'elle soit elle-même corporelle en tant que cause. »[78] Ce sont le système nerveux, la moelle épinière et le cerveau qui peuvent être considérés comme l'effectivité corporelle de l'esprit, et, à ce titre, comme la cause des déterminations du reste du corps. C'est donc seulement à travers ces organes et leurs fonctions que l'individualité spirituelle est maintenant examinée.

Franz Joseph Gall (Tiefenbronn, 1758 – Montrouge, près de Paris, 1828) fit ses études de médecine à Strasbourg. Il publia en 1792 à

Vienne des *Philosophisch-Medizinische Untersuchungen* (*Recherches philosophico-médicales*) qui lui valurent une renommée durable. Sous le coup d'une accusation de matérialisme, il s'exila pour Paris en 1807, et, avec la collaboration de Johann Georg Spurzheim (1776-1832), y fit paraître de 1810 à 1819 les cinq volumes de son *Anatomie et physiologie du système nerveux en général et du cerveau en particulier*. Auparavant, de 1805 à 1807, Gall et Spurzheim s'étaient rendus dans un grand nombre de villes européennes pour y donner des conférences, et Iéna fut une de leurs étapes : il n'est donc pas impossible que Hegel ait eu affaire à eux au moment même où il écrivait la *Phénoménologie* – ce qui expliquerait sa véhémence. Le sens de la phrénologie est de déduire de l'anatomie du cerveau une connaissance des inclinations et des facultés qui rendent compte du comportement humain. La phrénologie se présente comme un auxiliaire de la médecine, mais également de l'éducation et de l'art judiciaire. Gall affirme l'existence des localisations cérébrales[79], et la possibilité de repérer le développement d'une partie quelconque du cerveau par la dimension du segment osseux correspondant dans la boîte crânienne. De ce point de vue, la phrénologie tend à être une simple cranioscopie. Cependant, comment déterminer les penchants et les aptitudes de l'âme ? « L'homme aux bosses », comme dit Balzac, procède empiriquement : pour la nomenclature, il s'appuie sur les travaux des philosophes écossais et sur la psychiatrie, mais il a recours également au langage courant. Il répertorie ainsi quelque vingt-huit facultés distinctes, puis il met en série les facultés dominantes observées chez les sujets qu'il examine avec les régions cérébrales censées en être le siège. La phrénologie postule donc une corrélation entre les propriétés de l'âme et les organes qui en constituent l'assise. Une sémiologie des bosses ou des enfoncements est alors possible, et c'est elle qui constitue l'aspect le plus connu de l'œuvre de Gall. La doctrine récuse également l'unité et la simplicité de l'esprit, au profit d'une métaphysique des facultés. Cependant, contrairement à ce que laisse entendre Hegel, Gall n'en conclut pas à l'identité de la pensée et du cerveau, et l'accusation de matérialisme, au sens le plus courant du terme, n'est sans doute pas pertinente. En toute hypothèse, le médecin allemand reconnaît l'existence du libre-arbitre et affirme que la présence d'un organe n'implique pas l'exercice irrésistible de la faculté correspondante[80].

Selon le point de vue développé maintenant par la raison observante, le crâne apparaît comme l'être-là phénoménal de l'esprit, qui lui-même est considéré comme existant sur un mode sensible, comme cerveau. Hegel s'amuse à mettre en évidence les conséquences désastreuses des hypothèses de la raison observante. Cette causalité, en tant qu'extérieurement mécanique, doit en effet être conçue de telle manière que le cerveau et les autres organes relevant du pour soi « empreignent le crâne suivant un arrondi, là l'élargissent par pression ou l'aplatissent par un choc »[81]. En même temps cependant, on peut se représenter une causalité en sens opposé : puisque le crâne constitue une partie de l'organisme, n'a-t-il donc pas à son tour un pouvoir de détermination sur le cerveau ? Tout se brouille enfin si l'on ajoute qu'à propos du crâne, comme à propos de toute partie du dispositif osseux, on peut imaginer « une autoformation vivante ». Les deux côtés sont à penser aussi bien comme déterminables que comme déterminants, et même encore comme auto-déterminants – à moins que l'on ne décide de parler d'une harmonie préétablie organique ! Hegel multiplie les paradoxes, mais ce ne sont pas des jeux gratuits : ce sont les difficultés théoriques dans lesquelles s'empêtre inévitablement la raison observante. La difficulté n'est pas tant due à la pluralité des schèmes intellectuels qu'elle mobilise, qu'à leur absence d'unité. Ainsi, la pensée spéculative est elle-même différenciée : cependant elle est gouvernée par l'Idée qui s'exprime en chacune de ses figures. En revanche, la raison observante se révèle comme irrémédiablement contradictoire. Quel que soit le type de relation envisagé entre l'esprit et le corps, on ne parvient à rien d'autre qu'à l'impossibilité de la connaissance, comme on l'avait constaté déjà à propos de l'observation de la nature, qui ne réussissait à embrasser qu'une série d'énoncés partiels dépourvus de vraie nécessité. Hegel montre le caractère indécidable de la relation entre l'intérieur et l'extérieur : « Pour toutes les manières de voir de ce genre, des raisons plausibles se laissent avancer, car la relation organique, qui s'y engrène tout autant, laisse passer l'une de ces raisons aussi bien que l'autre, et elle est indifférente à l'égard de tout cet entendement. »[82]

Quelle est la portée de ce texte ? On pourrait défendre l'hypothèse selon laquelle cette sévérité à l'égard des sciences empiriques serait propre

aux années d'Iéna – Hegel étant alors plus « métaphysicien » qu'à Berlin. Toutefois, on a vu que les commentaires de cette dernière époque sont nombreux, qui ne font pas preuve de moins de mansuétude à l'égard des sciences d'entendement. Dès lors, la question est plutôt de savoir si le moment de la raison observante peut constituer, du point de vue même de l'époque de Berlin, une épistémologie intégrale des sciences finies. En d'autres termes, assure-t-il une entière analyse des sciences empiriques telles qu'elles sont plus tard thématisées dans les introductions et les remarques de l'*Encyclopédie* ? La réponse ne peut ici qu'être négative. En effet, l'objet de la raison observante, défini par sa place dans le dispositif de la *Phénoménologie,* ne peut être que l'*immédiateté donnée* et *extérieure* à laquelle se rapporte un observateur *singulier*. On ne trouvera ici aucune analyse des sciences empiriques et réflexives relatives à l'histoire ou à la religion, mais pas non plus de considérations relatives aux prescriptions juridiques ou morales, ni aux savoirs philosophiques non spéculatifs. En outre, dans la mesure où l'essence des phénomènes doit être observable, les constructions scientifiques réflexives n'y ont pas non plus leur place : ainsi s'explique probablement l'absence d'allusion aux théories de Newton, si abondamment commentées quelques années auparavant dans la *Dissertationsschrift*. Mais il y a plus. Certains textes de la maturité tendent à établir que les sciences empiriques relèvent non pas de l'esprit subjectif mais de l'esprit objectif : « Toute religion, tout art et toute *science*, donc [...] la culture en général, ne peuvent venir au jour que dans l'État » déclare par exemple une *Leçon sur la philosophie de l'histoire*[83]. Dès lors, leur analyse n'a plus pour lieu propre la raison dans la phénoménologie de la conscience. Dans les différentes éditions de l'*Encyclopédie* et dans les *Leçons* orales correspondantes, ce dernier moment est traité d'une manière étonnamment évasive. On a peut-être là un indice des hésitations de Hegel sur la place systématique des savoirs empiriques. En toute hypothèse, la raison observante, qui ne concerne que le rapport de l'individu à son monde tel qu'il se présente dans l'expérience immédiate, ne porte que sur une faible part des sciences non philosophiques. Il reste néanmoins que l'analyse et l'évaluation ici proposées constituent un acquis définitif. Le grief formulé par Hegel – à savoir l'incapacité des sciences réflexives à penser la vie de leur objet d'investigation – demeure à l'ordre du jour dans l'*Encyclopédie*. Doit-on en rester là,

le savoir empirique ne peut-il jouer aucun rôle dans l'engendrement du savoir philosophique ? C'est le problème qu'il faut maintenant considérer.

CHAPITRE 8

LA SPÉCULATION COMME *AUFHEBUNG* DES SAVOIRS FINIS

Nous avons insisté jusqu'à présent sur l'ambivalence de l'appréciation hégélienne des savoirs empiriques, aussi bien comme perception des singularités (attitude immédiate) que comme analyse et généralisation inductive des perceptions (attitude réflexive)[1]. Hegel accorde une réelle dignité à ces savoirs, mais il leur reproche également leur abstraction. Quel rapport la philosophie entretient-elle dès lors avec eux ? Nous défendrons ici l'hypothèse selon laquelle les savoirs non philosophiques constituent le matériau de la philosophie, qui joue, à leur égard, le rôle d'une forme d'organisation. La forme philosophique se fait surgir en donnant un sens systématique aux savoirs non philosophiques présupposés. Pour autant, la philosophie n'a pour tâche propre ni la critique ni la fondation de ces savoirs, mais bien la connaissance de la logique, de la nature ou de l'esprit : c'est pourquoi l'*Encyclopédie* ne peut être considérée comme une philosophie des sciences. Il est dès lors utile de déterminer dans quelle mesure la conception que se fait Hegel du rapport entre la philosophie et sa condition présupposée reste inscrite dans l'héritage kantien et post-kantien ou au contraire rompt avec lui. On se demandera aussi comment rendre compte de l'avènement de la philosophie : répond-elle à une exigence des sciences réflexives ou surgit-elle pour une raison qui lui serait propre ?

LA PHILOSOPHIE COMME IDÉALISATION

Notre hypothèse se situe entre deux positions qui sont elles-mêmes mutuellement opposées. *a)* Selon la première position, la philoso-

phie se déploie sur le mode de la déduction a priori, au sens où, la vérité logique étant admise, on pourrait, sans recours au donné de l'expérience, en inférer l'ensemble du réel. On passerait ainsi directement de la nécessité logique à la nécessité du monde extérieur. Quelques indices de la difficulté de cette interprétation ont été fournis au chapitre 6. Plus généralement, elle est condamnée par le fait que, chez Hegel, la rationalité consiste dans le processus de rationalisation d'un donné de moindre rationalité : « La culture (*Bildung*) doit nécessairement disposer d'un matériau (*Stoff*) et objet préalable sur lequel elle travaille, qu'elle modifie et élève à une forme nouvelle (*neu formiert*). »[2] Ce qui est concret requiert une abstraction à idéaliser, le vrai ne se produit pas en ignorant le non-vrai – ou le moins vrai – mais en le transfigurant. Si le discours philosophique surgissait *ex abrupto*, il contreviendrait à un principe fondamental du hégélianisme. Il est vrai que Hegel utilise assez fréquemment le substantif *Deduktion* et le verbe *deduzieren*. Cependant, chez lui, la déduction n'est pas l'opération par laquelle une connaissance est produite sans recours à l'expérience et à partir de prémisses abstraites. Déduire consiste bien plutôt à établir un lien systématique entre différents moments présupposés, quelle que soit par ailleurs leur origine. Ainsi, l'auteur de l'*Encyclopédie* reproche à Platon le manque de systématicité de sa philosophie politique en ces termes : « Platon ne *déduit* pas cette division en classes, [alors même que] ces différences sont nécessaires : tout État est nécessairement à l'intérieur de lui-même un système de ces systèmes. »[3] De même, selon les *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Aristote opère la « déduction » des quatre éléments en déterminant leurs liaisons constitutives[4] – Aristote qui pourtant est un « empiriste pensant » : « On peut dire qu'Aristote est un empiriste intégral, c'est-à-dire par là-même un empiriste pensant. Empiriste signifie qu'il relève les déterminations des objets considérés, tels que nous en prenons connaissance dans notre conscience ordinaire [...] ; [pourtant] il réfute les représentations empiriques. *En reliant toutes ces déterminations, en les tenant solidement jointes, il en forme le concept*, étant spéculatif au plus haut degré tout en ayant l'apparence d'être empirique. [...] *L'empirique appréhendé dans sa synthèse est le concept spéculatif.* »[5] Quand on sait la vénération qu'a Hegel pour le Stagirite et l'habitude qu'il a d'en appeler à lui comme caution de ses propres conceptions, on est incité à voir dans ce texte une projection de

son analyse du rapport entre la philosophie et l'expérience : ni pure pensée ni pure empirie mais *Aufhebung* de l'empirie par la pensée. En définitive, de même que, chez Kant, la déduction ne consiste pas à établir une proposition sans recours à l'expérience mais est « la preuve qui doit faire paraître le droit ou la légitimité de la prétention »[6], chez Hegel la déduction établit la cohérence rationnelle de l'objet en montrant que le moment particulier est fondé par le moment universel : « La déduction philosophique [...] expose certes bien la nécessité et la réalité du particulier, mais par l'*Aufhebung* dialectique de celui-ci elle démontre cependant de manière expresse à même chaque particulier que celui-ci ne trouve à son tour sa vérité et sa consistance que dans l'unité concrète. »[7]

b) Selon la seconde position, savamment défendue par Emmanuel Renault, les sciences empiriques constituent l'objet propre de la philosophie, au moins dans le cas de la philosophie de la nature : « La philosophie de la nature est une philosophie du savoir scientifique. »[8] Considérons ce cas particulier avant d'élargir l'examen à la philosophie en général. Aux yeux du commentateur, la philosophie hégélienne de la nature se définit par sa fonction d'évaluation, de rectification et de fondation des sciences empiriques. Elle a donc pour objet ces dernières et non pas la nature. Par exemple, « en faisant de l'espace le premier concept de la section Mécanique, Hegel vise tout particulièrement à justifier le formalisme mathématique de la mécanique classique »[9] – et non pas, si nous lisons bien, à penser l'espace pour lui-même. Les sciences peuvent-elle cependant constituer l'objet propre de la philosophie de la nature ? À cette affirmation, il faut opposer, en premier lieu, que c'est bien la nature et non la science qui constitue la thématique explicite de la seconde partie de l'*Encyclopédie*, comme le montre par exemple, outre le titre même de « philosophie de la nature », l'énoncé suivant : « Dans la mesure où la nature constitue notre objet, la première question qui naît est celle-ci : la nature est-elle nécessaire ? »[10] Significativement, les sciences d'entendement ne sont examinées et critiquées que dans les remarques et non dans les paragraphes de la seconde partie de l'*Encyclopédie*. En deuxième lieu, il faut opposer à cette interprétation le fait que, d'un point de vue hégélien, les sciences d'entendement, comme activités de l'*esprit*, ne peuvent être examinées pour elles-mêmes que dans la troisième partie du système encyclopédique. Comme on l'a vu au chapitre précédent, certaines scien-

ces empiriques sont examinées dans la section de la raison dans la phénoménologie de l'esprit subjectif[11]. Quelle serait la cohérence architectonique du système si une même thématique intervenait par deux fois, et en des lieux si éloignés ? Enfin et à l'inverse, si la deuxième partie de l'*Encyclopédie* avait pour objet propre, non pas la nature en elle-même, mais la science empirique de la nature, on serait en droit de reprocher à l'esprit philosophant de ne pas prendre en charge son autre le plus radical, à savoir précisément la nature.

Il faut donc proposer une autre hypothèse. La philosophie ne se rapporte ni aux choses immédiatement données, ni aux sciences finies, mais au processus universel par lequel les choses se font être ce qu'elles sont. Pour prendre un exemple à propos, justement, de la nature, si la connaissance *immédiate* est la conscience du poids de la pierre que j'ai à porter, et si la connaissance *réflexive* est l'énoncé selon lequel l'observation et le calcul montrent que tous les corps pesants ont un mouvement rectiligne accéléré lorsqu'ils sont en chute libre, la connaissance *philosophique* permet, quant à elle, d'établir que les êtres naturels en tant que tels sont des objets radicalement multiples, qui alternativement détruisent et reproduisent leur particularisation. Dans ce dernier cas, la connaissance ne porte ni sur ce qui est donné dans l'expérience singulière, ni sur un objet construit par analyse ou par induction, mais sur la série entière des êtres naturels, des être naturels qui sont alors considérés en l'activité par laquelle, autant qu'il est en eux, ils rendent compte d'eux-mêmes.

Le discours philosophique est-il alors indépendant des savoirs empiriques ? L'énoncé suivant montre, à la fois, que la philosophie s'appuie sur les connaissances non philosophiques et qu'elle rompt avec elles : « La naissance de la philosophie [...] a l'expérience, la conscience immédiate et raisonnante pour point de départ. Stimulée par elle comme par un excitant, la pensée se conduit essentiellement de telle sorte qu'elle s'élève au-dessus de la conscience naturelle, sensible et raisonnante, dans l'élément sans mélange qui est le sien, et se donne ainsi tout d'abord un rapport d'éloignement, de négation, avec ce commencement. Elle trouve ainsi en soi-même, dans l'idée de l'essence universelle de ces phénomènes, [...] sa satisfaction. »[12] Ce texte énonce, d'un côté, que la philosophie n'a pour objet ni l'expérience ni le savoir de l'expérience mais le concept de la chose-même. De l'autre côté, il affirme que la forme rationnelle qui cons-

titue l'objet propre de la philosophie est établie à partir des savoirs « sensibles » et « raisonnants », c'est-à-dire immédiats et réflexifs. Ainsi, la différence qui existe *pour nous* entre le savoir non philosophique et le savoir philosophique se retrouve *en et pour soi* dans les conditions de l'avènement de ce dernier. Car la philosophie consiste à transposer les savoirs empiriques, par définition multiples et à chaque fois partiels, dans l'unité d'un sens total. Comme on l'a vu au chapitre 2, la philosophie opère la « transposition », voire la « traduction » (*Übersetzung*), du « contenu de notre conscience » « dans la forme de la pensée »[13].

La philosophie est-elle alors l'*Aufhebung* de la *nature* et de l'*esprit* ou l'*Aufhebung* des *savoirs empiriques* qui portent sur ces objets ? On peut admettre l'une et l'autre hypothèse, qui ne sont pas incompatibles : car tous les moments antérieurs à la philosophie sont idéalisés par cette dernière. Il faut cependant expliciter l'information obtenue si l'on considère l'*Aufhebung* philosophique des savoirs d'entendement. Celle-ci implique que la philosophie est un savoir spécifique qui, en les organisant, unifie ces savoirs fragmentaires et contradictoires que sont les savoirs empiriques. La philosophie est un savoir libre et véritable, qui se produit en niant les savoirs contradictoires qui dépendent de l'expérience.

Cependant, en tant qu'*Aufhebung* des savoirs finis, la philosophie se rapporte-t-elle plutôt aux savoirs immédiats ou plutôt aux savoirs réflexifs ? Le texte suivant est significatif dans son ambivalence même : « Sans l'élaboration des sciences d'expérience pour leur propre compte, la philosophie n'aurait pu aller plus loin que chez les Anciens. [...] Il en est ainsi également en philosophie ; l'élaboration du côté empirique a donc été une condition essentielle de l'Idée, afin qu'elle puisse parvenir à son développement, à sa détermination. [...] Nous ne devons pas perdre de vue que, sans ce parcours, la philosophie ne serait pas parvenue à l'existence. »[14] Certes, les sciences expérimentales – qui progressent dans l'histoire – permettent le progrès de la philosophie de la nature. Mais le texte rappelle également qu'elles ne sont pas indispensables puisque, chez les Anciens, en l'absence de sciences expérimentales constituées, il y avait déjà une philosophie de la nature[15]. De fait, lorsque Hegel analyse la pensée de la nature de Platon ou d'Épicure par exemple, il ne se réfère à aucune science inductive qui aurait servi d'assise aux énoncés proprement philosophiques en question. De la même manière, lorsqu'il examine la philosophie de la

nature d'Aristote, il la présente comme rapport philosophique aux données de l'expérience immédiate, et non pas à des données de l'expérience médiatisées par les sciences : « Aristote appréhende presque toujours le phénomène. »[16] Ici, le passage de l'observation simple à la philosophie semble direct. En même temps, on peut dire que, si les Anciens ne disposaient pas de la second forme, essentiellement *pensante*, du savoir empirique-réflexif, ils disposaient néanmoins sa première forme, essentiellement *perceptive*. La philosophie resterait ainsi, dans tous les cas, *Aufhebung* de la pensée empirique-réflexive : « Il faut que cette séparation [due au caractère analytique de l'empirisme scientifique] se produise [...] et la chose principale consiste dans la réunion de ce qui a été séparé. »[17] La philosophie s'oppose à ce qu'il y a déficient dans les savoirs réflexifs, mais elle a aussi besoin de leur objectivité.

Toutefois l'analyse ci-dessus peut-elle vraiment valoir pour la philosophie en général – et donc pour la *Science de la logique* et la philosophie de l'esprit ? Considérons tout d'abord ce dernier cas. Trois arguments plaident pour l'interprétation selon laquelle la philosophie de l'esprit a besoin des savoirs empiriques. *a)* Dans l'introduction de la troisième partie de l'*Encyclopédie*, la philosophie est opposée aux savoirs immédiats et empiriques de l'esprit – elle est d'ailleurs également opposée à la « psychologie rationnelle »[18]. Puisque, chez Hegel, une opposition ne saurait valoir simplement pour nous mais doit valoir également pour la chose même, la philosophie de l'esprit prend nécessairement ces savoirs non philosophiques pour assise négative. *b)* C'est un fait que la philosophie de l'histoire et la philosophie de l'art, pour prendre deux exemples, ont recours aux données fournies par les historiens de la politique ou de l'art. Il serait extravagant de faire dire à Hegel que le philosophe se rapporte directement à l'ensemble des événements historiques ou à l'ensemble des œuvres d'art qu'il analyse. Il est fréquent, chez les historiens d'aujourd'hui, de considérer que Hegel récuse purement et simplement leur discipline au profit de l'histoire philosophique. Mais il y a là un malentendu. Car l'histoire réfléchissante est consistante, et Hegel ne cesse de s'y référer. Certes, elle est dévaluée et regardée comme de moindre valeur que la philosophie. Toutefois, elle n'est pas révoquée, et reste considérée comme un moment de plein droit du savoir. Pour prendre un autre exemple, le droit abstrait, dans les *Principes* de 1820, est de part en

part appuyé sur des manuels de droit, et notamment de droit romain. Ou encore, il est révélateur qu'après l'introduction des *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Hegel cite un certain nombre de manuels – notamment ceux de Tennemann, Tiedemann et Brucker – comme appuis de son propre discours. *c)* Il y a enfin une raison de principe. Comme nous le disions au chapitre 2, la philosophie a pour tâche d'établir le sens systématique de son objet, et non pas son contenu empirique. Elle ne détermine pas elle-même ce dernier, mais en abandonne le soin, précisément, aux savoirs empiriques. S'agit-il alors des savoirs immédiats ou des savoirs réflexifs ? Dans la mesure où Hegel se montre souvent plus sévère à l'égard des seconds que des premiers, on est tenté de croire que ceux-ci sont davantage requis que ceux-là. Mais en réalité le raisonnement doit être inversé, car le rapport philosophique est une *Aufhebung*. Comme la philosophie est fondamentalement négative, elle se rapporte de manière privilégiée à ce à quoi elle est le plus opposée, c'est-à-dire aux savoirs réflexifs.

En va-t-il de même pour la *Science de la logique* ? D'un côté, il y a lieu d'en douter, puisque elle est pure. D'un autre côté cependant, on trouve cette affirmation sous la plume de Hegel : « La logique spéculative contient la précédente logique et métaphysique, conserve les mêmes formes de pensée, lois et objets, mais en même temps en les formant plus avant et en les transformant avec d'autres catégories. »[19] On en déduit que la *Science de la logique*, à son tour, détermine ce qu'il y a de systématique dans les représentations logiques et métaphysiques traditionnelles. Nous citions plus haut l'affirmation selon laquelle la Logique objective prend la place de la métaphysique d'autrefois. Dans un cadre hégélien, il ne peut s'agir d'une substitution pure et simple, mais la logique se développe, bien plutôt, en idéalisant les contenus livrés par l'histoire de la métaphysique : des contenus non pas « empiriques » à proprement parler mais bel et bien réflexifs. À propos de la relation entre la logique traditionnelle et la logique subjective spéculative, l'apprentissage de la première constitue, de même, un préalable indispensable à la mise en œuvre de la seconde. On en a un témoignage dans l'énergie avec laquelle Hegel, dans une lettre de 1822 au ministère des affaires scolaires, recommande l'enseignement de la logique d'entendement au lycée. En effet, « les formes [représentatives et raisonnantes] de pensée dont la connaissance serait fournie par l'enseignement sont utilisées plus tard par la philosophie, tout aussi bien qu'el-

les constituent une partie principale du matériau sur lequel elle travaille »[20].

Si l'on considère par exemple les moments initiaux de la *Science de la logique*, à savoir l'être pur et le néant pur, on constate qu'ils ne sont guère définis pour eux-mêmes. Ils sont certes caractérisé comme « immédiateté indéterminée » et « égalité avec soi-même » pour le premier, et comme « absence de détermination et de contenu »[21] pour le second : mais cette caractérisation pourrait aussi valoir pour l'espace et le temps et pour bien d'autres moments inchoatifs encore. C'est un signe de ce que le discours spéculatif présuppose les moments qu'il examine. Il ne se donne pas pour tâche de les définir en leur spécificité mais seulement de les situer dans la construction scientifique globale qu'est l'*Encyclopédie*. Selon toute apparence, Hegel tient ici la signification des notions d'être et de néant pour connue – quoique non connue en sa vérité proprement scientifique. Il considère que le sens obvie et traditionnel des notions constitue un matériau de plein droit de l'analyse philosophique, et que sa tâche se borne à établir que, et selon quelle modalité, ces moments sont vivants et se développent les uns à partir des autres. La *Science de la logique* ne se déploie pas ex nihilo, mais en s'appuyant sur la pensée non spéculative.

La formule suivante, tirée de l'introduction de l'*Encyclopédie*, vaut donc aussi bien pour la *Science de la logique* que pour la philosophie de la nature et la philosophie de l'esprit : « Tandis que la philosophie doit ainsi son développement aux sciences *empiriques*, elle donne à leur contenu la figure plus essentielle de la *liberté* (de l'a priori) de la pensée et la vérification de la *nécessité*. »[22] Les savoirs immédiats et réflexifs se rapportent aux faits extérieurs ou aux vérités présupposées, la philosophie se rapporte au sens de ces faits et de ces vérités. Ce sens, cependant, elle en décide elle-même puisqu'elle organise son contenu en vertu d'une nécessité interne. De ce point de vue, on peut dire qu'elle est a priori. Il reste toutefois que le sens est incarné dans les données principielles ou factuelles qui lui sont fournies par les savoirs immédiats et réflexifs. L'a priori de la philosophie est donc inscrit dans l'a posteriori de la non-philosophie. En définitive, par la dépendance qu'elle assume à l'égard de l'expérience, la philosophie hégélienne reste inscrite dans l'horizon dégagé par Kant, à savoir l'assignation du sujet actif à un objet donné.

Un rapport négatif aux savoirs non philosophiques

Hegel déclare souvent que la philosophie ne peut tirer son objet de la représentation, c'est-à-dire, de manière générale, de la connaissance non-philosophique. Mais cela ne signifie pas qu'elle ait à se désintéresser de cette dernière. Tout au contraire, elle doit idéaliser la représentation : l'objet de la philosophie « n'est pas rencontré dans la représentation, et même est opposé à la manière de connaître procédant d'elle, [mais] la représentation doit bien plutôt être amenée au delà d'elle-même par la philosophie »[23]. Insistons cependant sur la dimension négative de l'idéalisation des savoirs empiriques par la philosophie. Ceux-ci, en eux-mêmes, ne sont pas simplement disjoints mais, tout au moins lorsqu'ils sont réflexifs, mutuellement opposés. Telle est la leçon du chapitre consacré à la raison observante dans la *Phénoménologie*. Les savoirs empiriques, loin d'être complémentaires, ne peuvent que se dénoncer les uns les autres, puisque chacun prétend à l'universalité sur un mode exclusif. Par exemple, l'analyse mécanique de la nature s'oppose à son analyse chimique, qui elle-même s'oppose à son analyse organiciste. Chaque science finie est unilatéralement hégémonique, car elle est incapable de se rapporter à une autre science sur un mode rationnel. En tant que tels, les savoirs d'entendement sont incompatibles et se récusent mutuellement. Dès lors, la synthèse philosophique ne peut consister à les placer côte à côte dans ce qui serait le vaste tableau du réel : « Il est absurde d'admettre qu'il y aurait d'abord les objets qui forment le contenu de nos représentations, et qu'ensuite, après coup, surviendrait notre activité subjective qui, moyennant l'opération [...] de l'abstraction et du rassemblement de ce qu'il y a de commun aux objets, formerait les concepts de ceux-ci. »[24]

La philosophie ne consiste pas à enregistrer un ordre donné mais à établir un ordre inédit. Antérieurement à l'auto-instauration de la philosophie, il n'y a pas simplement une juxtaposition paisible des sciences d'entendement mais, entre elles, une contradiction réciproque. C'est la philosophie qui produit leur unification hiérarchique et vivante. Plus précisément, la synthèse philosophique consiste, d'une part, à s'affirmer elle-même, en tant que pensée pensante, comme principe universel, d'autre part à transformer en savoir philosophique l'ensemble des savoirs réflexifs donnés. La philosophie ne se contente pas de relier extérieure-

ment les multiples données empiriques, mais elle se produit comme le fondement, à la fois réel et autonome, de la série des savoirs contradictoires présupposés qu'elle synthétise activement. Par exemple pour la nature : « La philosophie de la nature recueille le matériau que la physique lui apprête en le tirant de l'expérience, au stade où l'a amené cette physique, et *elle le transforme à nouveau* [...] ; il faut ainsi que la physique fasse le travail pour la philosophie de la nature afin que celle-ci puisse *traduire en concept* l'universel d'entendement qui lui est transmis, en montrant comment il *procède du concept*, en tant qu'un tout nécessaire en lui-même. »[25] Le savoir philosophique n'est pas constitué des savoirs empiriques coordonnés mais résulte de la métamorphose de ceux-ci dans le concept proprement philosophique de l'Idée en général. Par exemple, après que les sciences d'entendement ont établi la série des activités caractéristiques de l'animal (pour Hegel, il s'agit essentiellement de l'activité physiologique interne, de la nutrition et de la reproduction sexuée), la pensée philosophique auto-déterminante « traduit » ces savoirs empiriques en moments proprement philosophiques. S'établissant comme leur principe, on peut dire qu'elle les dérive d'elle-même : « Si dans les sciences empiriques, le matériau est accueilli de l'extérieur comme un matériau donné par l'expérience, puis ordonné suivant une règle universelle déjà fixée, et introduit dans une connexion extérieure, par contre la pensée spéculative doit montrer chacun de ses objets et le développement de ceux-ci en leur nécessité absolue. Ce qui se produit en tant que chaque concept particulier est dérivé du concept universel se produisant et s'effectuant lui-même. »[26]

On peut en outre formuler la remarque suivante. D'un côté, les sciences empiriques consistent en représentations accumulées au fil de l'histoire des sciences. De l'autre, le savant n'a recours à tel ou tel principe des sciences empiriques qu'à l'occasion de telle ou telle recherche ou pour expliquer tel ou tel phénomène. Il y a donc un éclatement temporel de la connaissance empirique. La philosophie est quant à elle l'*Aufhebung* de cette extériorité temporelle, dans la mesure où elle prend en charge, dans la temporalité discursive mais unifiée d'une doctrine, l'ensemble des connaissances empiriques relevant originairement de temporalités distinctes. La philosophie opère donc le rassemblement d'un divers temporel dans un temps unifié.

Notons au passage que la détermination de la connaissance spéculative comme infinitisation du fini autorise un certain rapprochement avec la connaissance intuitive, chez Spinoza, comme compréhension de l'insertion du fini dans l'infini[27]. En outre, l'articulation des savoirs – immédiat, réflexif et spéculatif – chez Hegel n'est pas sans évoquer les trois genres de la connaissance chez Spinoza : passage de la connaissance des choses individuelles données dans la perception à la connaissance des notions communes, puis passage de cet universalisme abstrait à la saisie du singulier dans l'universel. Il reste que, chez Spinoza, l'infini est toujours déjà là comme prédicat du divin, alors que, chez Hegel, il est produit par l'acte de philosopher. Par ailleurs, l'hostilité de Hegel à l'égard de l'intuition est constante : à ses yeux, la spéculation reste discursive.

Pour revenir à Hegel, peut-on admettre que la philosophie intervienne au sein même des sciences non philosophiques de manière à les amender ou à les garantir ? Bref, la philosophie pourrait-elle contribuer au développement des sciences d'entendement en elles-mêmes ? Cette hypothèse n'est guère acceptable dans la mesure où le rapport entre la philosophie et les sciences est négatif. Comme on l'a dit plus haut, parce que la raison philosophique requiert un présupposé constitué, il serait contradictoire qu'elle déterminât elle-même le mode de constitution du savoir d'entendement. En réalité, ce dernier se prescrit lui-même ses règles, et c'est bien à ce titre qu'il constitue un moment véritable. La philosophie n'intervient quant à elle qu'une fois la science empirique élaborée par elle-même. C'est ce que montre l'énoncé cité plus haut : « Dans les sciences empiriques, le matériau est accueilli de l'extérieur comme un matériau donné par l'expérience, puis ordonné suivant une règle déjà fixée. »[28] Le texte suivant, déjà cité également, va dans le même sens : « La philosophie de la nature recueille le matériau, que la physique lui apprête en le tirant de l'expérience, au stade où l'a amené [cette] physique. » Que la philosophie prétende agir sur les savoirs empiriques non sur le mode de l'*Aufhebung* mais sur un mode direct impliquerait qu'elle renonçât à son statut souverain, ce qui est dénué de sens pour Hegel.

Dans les faits, on voit parfois le philosophe proposer des hypothèses empiriques, mais c'est alors avec une sorte de remord et, de toute façon, il ne fait pas intervenir alors la nécessité conceptuelle. Ainsi à propos de la lumière : « Les conditions physiques de la lumière du soleil

ne nous regardent absolument en rien, parce qu'elles ne sont pas des déterminations du concept, mais simple chose de l'empirie. Mais nous pouvons dire que le soleil et les étoiles, en tant que centres tournant sur eux-mêmes, sont, dans leur rotation, ce qui se raye soi-même. »[29] Il s'immisce parfois aussi dans des débats entre historiens, comme par exemple dans une discussion entre Creuzer et un certain Rhode, de Breslau, au sujet du développement du mithraïsme : mais là encore, Hegel n'intervient pas au nom de la philosophie[30]. Il arrive également que l'appui sur l'expérience lui permette de critiquer des théories en vigueur. Toutefois il souligne lui-même que ce n'est pas au philosophe de trancher le débat proprement empirique : « Dans cette exposition encyclopédique, on ne peut fournir ce qui serait à fournir pour la preuve de la détermination donnée de l'état remarquable qui est principalement provoquée par le magnétisme animal [les phénomènes d'hypnose], à savoir que les expérience correspondent. »[31] Car fondamentalement, aux yeux de Hegel, la philosophie en tant que telle n'a pas pour fonction de perfectionner l'entendement mais, bien plutôt, de se constituer elle-même à partir du donné fourni par celui-ci. On peut évoquer ici l'argument opposé par l'introduction de la *Phénoménologie* à l'idée d'une correction, par la philosophie, du savoir apparaissant. Ce dernier est par définition étranger à la philosophie : par conséquent l'idée selon laquelle il pourrait être transformé grâce à celle-ci est absurde[32]. En fait, le progrès du savoir fini répond à une dynamique immanente et non pas à l'intervention transcendante de la philosophie. Si tel n'était pas le cas, outre les difficultés concrètes inextricables dans lesquelles on s'enferrerait – comment expliquer les progrès de la science d'entendement là où il n'y a pas de philosophie ? – on dénierait aux savoirs réflexifs le statut d'un moment de plein droit.

On affirme régulièrement que le hégélianisme est dogmatique, au sens où il considère que la philosophie doit imposer sa loi à l'expérience. Le diagnostic doit être précisé. En premier lieu, le hégélianisme n'est certes pas dogmatique au sens kantien du terme, c'est-à-dire au sens où il renoncerait à critiquer le pouvoir de la connaissance[33] : car la philosophie de l'esprit, chez Hegel, est de part en part critique[34]. En deuxième lieu, le hégélianisme n'est pas non plus dogmatique au sens fichtéen du terme, c'est-à-dire au sens où Hegel admettrait une chose en soi comme cause transitive de l'activité de l'esprit[35] : car, à ses yeux, l'esprit est fondamen-

talement doué de spontanéité, même s'il est référé à un donné présupposé. Cependant on peut dire que le hégélianisme est dogmatique au sens où, dans sa perspective, la philosophie est législatrice. C'est pour cette raison qu'elle est une science libre[36]. Mais cela ne signifie pas qu'elle prétende imposer positivement sa loi à la science empirique en tant que telle. Une telle interprétation manquerait le sérieux du négatif. Bien plutôt, en prenant appui sur l'entendement, la raison ne légifère que sur elle-même.

Assurément, le rapport de la philosophie aux savoirs non philosophiques est l'une des sources du malaise qui s'empare inévitablement du lecteur : Hegel semble en effet se perdre dans les considérations systématiques et se dispenser par là de démontrer ce qu'il devrait pourtant démontrer, à savoir les déterminations qu'il propose de la réalité. La génération spontanée est-elle un phénomène indubitable ? Les États orientaux furent-ils tous despotiques ? L'art grec est-il tout entier caractérisé par l'harmonie ? N'y a-t-il jamais de préteur entre les États ? Peut-on sérieusement opposer la « vanité » des Français, l' « opiniâtreté » des Anglais et « l'intériorité du cœur » des Allemands ? En fait, ces assertions ne sont pour Hegel que des présuppositions issues de la connaissance commune et de leur élaboration réflexive. À ses yeux, il n'y a pas à les discuter mais seulement à en rendre compte en les inscrivant dans la dynamique du système. On peut voir ici une faiblesse du hégélianisme, qui accorde une confiance manifestement excessive aux savoirs non philosophiques en vigueur. Mais on peut également y voir une force, dans la mesure où il théorise un strict partage des tâches et ne réclame de la philosophie que ce qu'elle peut donner. « Hegel n'a rien inventé »[37] s'amuse Pierre Macherey. Certes, mais c'est cohérent, car la philosophie n'a pas à produire le savoir primaire mais seulement à le penser. La raison n'est que la raison et, quand bien même elle se subordonne l'entendement, elle n'a pas à empiéter sur son domaine.

En définitive, quelle est la nature de la critique hégélienne des sciences non philosophiques ? D'un côté, Hegel admet, pour l'essentiel, les énoncés scientifiques – pour autant du moins que ceux-ci ne prétendent pas rompre avec l'expérience ni déceler, derrière les phénomènes, des causes cachées. On est par exemple frappé de son absence d'esprit critique à l'égard des historiens et des géographes anciens, qui sont utilisés sans recul dans les *Leçons* de Berlin. (Significative est sa désinvolture à l'égard

de la méthode historiographique de Ranke, qu'il ramène à une simple « fidélité sourcilleuse » dans l'introduction des *Leçons sur la philosophie de l'histoire*[38].) D'un autre côté cependant, le savoir non philosophique est soumis à la critique la plus radicale possible, puisqu'il fait l'objet d'une *Aufhebung*. En effet, s'il est « exact », il est en revanche « non vrai », puisqu'il ne présente aucun principe immanent ni unitaire. En un mot, la philosophie dénie toute valeur absolue au savoir non philosophique, et le réduit au statut de simple auxiliaire.

Deux exemples

On trouve sous la plume de Hegel quelques analyses de grandes lois mécaniques : loi du levier, loi de Galilée sur l'accélération d'un corps en chute libre, lois de Kepler... Ces textes sont, d'un côté, parfaitement obscurs et, de l'autre, semblent témoigner d'une ambition qui les discrédite d'emblée : déduire de manière purement théorique ce qui en réalité s'appuie, au moins pour partie, sur l'observation et l'expérience. Cette interprétation de l'entreprise hégélienne est-elle cependant pertinente ? On peut défendre l'hypothèse selon laquelle Hegel, ici encore, ne prétend pas dégager la loi à partir d'un principe purement rationnel. En réalité, il cherche seulement à déterminer la signification systématique de la loi empirique, une loi qui est alors présupposée. En d'autres termes, le philosophe s'efforce de montrer la nature des rapports à l'œuvre dans un processus dont la mise en évidence, cependant, est dévolue aux sciences inductives.

Considérons par exemple le commentaire qu'il propose de la loi du levier, selon laquelle il y a équilibre quand le rapport des forces qui s'exercent aux extrémités des bras du levier est inversement proportionnel au rapport de la longueur des bras. Quelle est alors l'ambition du philosophe ? Il ne prétend pas découvrir la loi, déjà énoncée par Archimède. En revanche, sa tâche est de la rendre rationnellement acceptable. D'une certaine manière en effet, dit Hegel, nous avons ici un processus incompréhensible pour l'entendement, puisqu'une distance, c'est-à-dire une détermination « idéelle », se révèle commensurable avec un poids, c'est-à-dire une détermination « réelle ». L'entendement ne peut rendre compte lui-même de ce qu'il admet, car il est par définition incapable de saisir l'unité des contraires. Seule la philosophie est susceptible de concevoir le passage réciproque de l'« être » dans le « non-être ». Comme on le voit,

nous n'avons pas affaire ici à une déduction de la loi du levier au sens où celle-ci serait découverte à partir de prémisses purement logiques. Bien plutôt, Hegel se contente de statuer sur la nature de la loi telle qu'elle est fournie par la culture non philosophique, et de la situer dans l'édifice systématique. En l'occurrence, il montre qu'il ne s'agit, par exemple, ni d'un rapport *réflexif* de cause à effet ni d'un rapport *conceptuel* à soi-même, mais seulement de l'association *immédiate*, sous forme d'une égalité quantitative, de déterminations qualitativement opposées. À ce titre, la loi du levier se situe au degré le plus bas des processus naturels : « Le passage de l'idéalité dans la réalité se présente aussi, d'une manière expresse, dans les phénomènes mécaniques bien connus, à savoir que l'idéalité peut tenir la place de la réalité, et inversement ; et c'est seulement la faute de l'absence-de-pensée propre à la représentation et à l'entendement, si ceux-ci ne voient pas surgir, de cette échangeabilité des deux moments, leur identité. – Dans le cas du levier, par exemple, la distance peut être mise à la place de la masse, et inversement, – et un quantum du moment idéel produit le même effet que le réel qui lui correspond. »[39] La pensée philosophique ne porte pas ici sur la loi d'Archimède en tant qu'énoncé scientifique, mais sur le processus du levier en tant que phénomène naturel. En s'appuyant sur les résultats des sciences empiriques, la pensée philosophique s'assigne pour tâche de montrer ce qui se joue d'un point de vue systématique dans le processus qu'elle considère, et ainsi d'établir son rang dans l'organisation de la nature. Par là, elle établit que ce processus, qui apparaît à l'entendement comme dépourvu d'intelligibilité, est en réalité conforme aux exigences de la pensée.

De manière générale, il ne s'agit pas de découvrir les lois ou les propriétés des êtres naturels, mais seulement d'en montrer le degré de rationalité, c'est-à-dire de les mettre à leur place dans l'ordre architectonique général. L'analyse philosophique de la loi de la chute des corps et des lois de Kepler présente une visée analogue. Il faut cependant noter que la reprise des grandes lois de la mécanique n'a qu'un statut subordonné dans l'*Encyclopédie*, puisque les courts développements qui leur sont consacrés n'apparaissent que dans les remarques et dans les additions. Les lois empiriques, en effet, ne concernent que des déterminations quantitatives, lesquelles sont assez insignifiantes aux yeux de Hegel. La philosophie, pour lui, doit s'intéresser non aux rapports quantitatifs entre les

phénomènes mais à leur processualité vivante. En définitive, la philosophie n'est pas déductive au sens où elle engendrerait elle-même son contenu, mais elle l'est au sens où elle établit la place de son objet dans l'ordre systématique général, et détermine ainsi son degré de rationalité.

Considérons, à titre de second exemple, la conception de la famille qui s'exprime au début de la *Sittlichkeit*, ainsi au § 158 des *Principes de la philosophie du droit* : « En tant que substantialité immédiate de l'esprit, la famille a pour détermination propre l'unité qui, dans l'amour, s'éprouve soi-même. »[40] Hegel propose-t-il ici une définition complète et auto-suffisante de la famille ? Non, manifestement il se fonde sur la définition commune de la famille comme ensemble des personnes apparentées. Plus précisément, en s'appuyant sur l'un de ses caractères « bien connus », à savoir le lien de l'amour, il établit sa signification systématique. La thèse du texte est alors que la famille constitue un moment de « substantialité immédiate » dans un cycle de retour à soi-même (en l'occurrence, la *Sittlichkeit*), puisqu'elle est l'expérience sentimentale, donc naturelle, de sa propre unité. La tâche de la spéculation, on le constate encore une fois, est de montrer quelle est la situation de l'objet considéré dans le développement de son cycle d'appartenance.

L'énoncé a donc pour présupposé la connaissance empirique, qu'elle soit immédiate ou réflexive, de la famille. Toutefois, les choses ne sont pas si simples : l'élément démonstratif de l'assertion, à savoir l'amour comme mode d'expérience de soi-même (qui s'oppose aussi bien à l'égoïsme de la société civile qu'au patriotisme réfléchi qui règne dans l'État), est-il vraiment l'élément principal de la famille ? Hegel n'en doute manifestement pas, il s'agit pour lui d'une évidence d'observation. Or, dans de nombreux passages de l'*Encyclopédie*, l'élément empirique qui soutient l'analyse systématique est à ce point « évident » qu'il n'est même pas explicité par l'auteur. Par exemple, quelle idée Hegel se fait-il précisément de la « conscience de soi universelle » dans la phénoménologie ou du « propos » dans la moralité ? Nous avons dit plus haut que le malaise du lecteur tient à ce que Hegel se dispense de justifier un certain nombre de définitions ou de caractérisations qui nous semblent aujourd'hui injustifiées. On peut maintenant ajouter un autre point. Très souvent, nous ne savons même pas sur quel « bien connu » il appuie le discours philosophique. C'est notamment le cas dans la *Science de la logique* : qu'entend-

il précisément par les notions d'être, de mesure, d'identité ou de substance ? Mais c'est également le cas à propos de la nature et de l'esprit : qu'est-ce, finalement, pour Hegel que la gravitation, l'irritabilité organique, la conscience malheureuse, le bien moral, ou encore la constitution étatique en tant que telle ? Les savoirs du temps de Hegel (ou qu'il prête à son temps), qu'il considère comme évidents, sont devenus obscurs pour nous et nous sommes obligés de les reconstruire sans qu'il nous livre pour cela beaucoup d'indices.

Hegel dans la tradition kantienne et post-kantienne

De prime abord, il y a une parenté remarquable entre le travail de la philosophie selon Hegel et le travail de la raison théorique selon Kant. Chez l'un comme chez l'autre philosophe, l'œuvre de la raison ne porte pas sur le donné de l'intuition mais sur les concepts de l'entendement et vise l'unité systématique. Mais, de l'un à l'autre, il y a toute l'opposition entre la régulation et l'idéalisation. En premier lieu en effet, aux yeux de Kant, la raison ne consiste pas seulement à ordonner les concepts d'entendement mais également à leur prescrire une direction de recherche. Par exemple, s'agissant des questions cosmologiques : « Le principe de la raison pure dont il s'agit ici, ainsi ramené à sa véritable signification, conserve sa valeur propre, non sans doute à titre d'axiome pour penser comme effectivement réelle la totalité dans l'objet, mais comme *problème* pour l'entendement et par conséquent pour le sujet, afin d'*établir* et de *poursuivre*, conformément à l'intégralité dans l'idée, la régression dans la série des conditions relatives à un conditionné donné. »[41] Hegel, au contraire, considère les énoncés scientifiques comme donnés. Certes, il sait que les savants n'en finissent pas de fournir de nouveaux résultats, et les additions de l'*Encyclopédie* évoquent ce qu'il considère comme des incertitudes provisoires des sciences[42]. Néanmoins, la philosophie n'a pas, selon lui, à s'immiscer dans l'activité proprement scientifique, dans la mesure où son rapport à cette dernière est non pas positif mais négatif. La philosophie n'est pas une instance auxiliaire mais une instance d'*Aufhebung*, c'est-à-dire d'universalisation et de systématisation de ce qui est originairement particulier et désorganisé.

Par ailleurs, la raison kantienne ne détermine pas l'unité des

concepts d'entendement comme un tout actuel, mais se contente d'unifier itérativement les concepts au fur et à mesure qu'ils se présentent[43]. Il y a donc, aux yeux de Kant, un inachèvement principiel de l'organisation rationnelle des savoirs. À l'opposé, pour Hegel, la philosophie, en idéalisant la connaissance immédiate et réflexive, se produit comme un tout actuellement achevé. Certes, rien n'interdit, chez l'auteur de l'*Encyclopédie*, que la philosophie ne se transforme au gré des découvertes successives des sciences empiriques[44]. Les manuscrits d'auditeurs révèlent d'ailleurs des évolutions d'un cours à l'autre. Il n'empêche toutefois que la philosophie, telle qu'elle est à un moment donné, apparaît comme totale au sens où, comme universel concret, elle organise systématiquement la série entière de ses contenus particuliers. L'idée d'une science qui serait à la fois rationnelle et non entièrement organisée est contradictoire aux yeux de Hegel.

En troisième lieu, la question est de savoir dans quelle mesure la raison est autonome. Chez Kant, elle est certes définie comme législatrice. Cependant, elle ne porte pas sur elle-même, comme raison pure, mais sur un autre, à savoir sur la série des intuitions sensibles déjà synthétisées à partir des règles de l'entendement. C'est pourquoi il n'y a pas de connaissance purement rationnelle : telle est, comme on le sait, la grande leçon de la *Critique de la raison pure*. Il en va autrement chez Hegel. À ses yeux, la raison, même si elle a pour matériau la connaissance d'entendement, engendre son contenu propre, à savoir le concept philosophique de la chose même. À ce titre, le hégélianisme représente bien une restauration des droits de la raison pure à l'encontre du kantisme. Les deux bouts de la chaîne doivent être tenus ensemble : Hegel considère que l'activité de la raison a pour condition le donné des savoirs communs et des sciences empiriques ; mais il affirme également que le *concept* de la chose est produit par la raison autonome. Si la raison s'appuie sur cet autre qu'est l'entendement, elle est néanmoins libre puisqu'elle opère son idéalisation. Dans la prise en compte du caractère indispensable de l'empiricité, il y a bien un héritage kantien chez Hegel. Néanmoins, face à ce qui lui apparaît comme le scepticisme de l'auteur de la *Critique de la raison pure*, il défend de manière intransigeante le droit de la raison à l'autonomie. Telle est la force du concept d'*Aufhebung* : il permet de penser un rapport libre à soi-même, quand bien même ce rapport est médiatisé par un matériau donné.

Synthèse kantienne et Aufhebung *hégélienne*

La philosophie est donc une activité d'*Aufhebung* d'une diversité présupposée, c'est-à-dire une activité qui consiste à unifier cette diversité dans une totalité. Comment, ici, ne pas penser au concept kantien de synthèse ? Rappelons l'énoncé déjà cité dans ce chapitre : « Il est absurde d'admettre qu'il y aurait d'abord les objets qui forment le contenu de nos représentations, et qu'ensuite, après coup, surviendrait notre activité subjective qui, moyennant l'opération [...] de l'abstraction et du rassemblement de ce qu'il y a de commun aux objets, formerait les concepts de ceux-ci. Le concept est bien plutôt ce qui est véritablement premier, et les choses sont ce qu'elles sont grâce à l'activité du concept immanent à elles et se révélant en elles. »[45] On voit que le concept, aux yeux de Hegel, n'est pas dérivé de l'expérience mais constitue le principe en quelque sorte a priori de son organisation. Néanmoins l'auteur de l'*Encyclopédie*, tout en restant proche de la théorisation kantienne, opère un déplacement fondamental qu'il est utile de mettre en lumière.

a) Chez Kant, les termes divers qu'il s'agit de synthétiser ne sont pas spécialement opposés les uns aux autres. Ils ne sont pas contradictoires mais plutôt mutuellement indifférents. Il en va autrement chez Hegel, pour qui les termes à unifier sont en conflit mutuel. C'est pourquoi la synthèse hégélienne, à titre de négation de la négation, est dramatique.

b) Chez Kant, la synthèse peut être inaperçue. Comme on le sait, les synthèses les plus fondamentales de l'esprit sont notamment les effets de l'imagination, « une fonction de l'âme aveugle mais indispensable, sans laquelle nous n'aurions absolument aucune connaissance, mais dont nous ne prenons que rarement quelque conscience »[46]. Il n'en est pas ainsi pour Hegel, puisque, chez lui, l'activité d'*Aufhebung* est toujours manifeste.

c) Chez Kant, l'acte de synthèse repose sur une subjectivité transcendantale qui semble jusqu'à un certain point contingente. Pour une part, l'auteur de la *Critique de la raison pure* admet la possibilité d'un « entendement intuitif » qui « n'aurait pas besoin d'un acte particulier de la synthèse du divers dans l'unité de la conscience »[47], pour une autre part, les catégories a priori de l'entendement sont mises au jour au seul fil conducteur des jugements logiques que l'on observe factuellement[48]. En

outre, à travers la thématique de la chose en soi, Kant met en question la validité de la connaissance produite par le sujet fini. Chez Hegel en revanche, il est impensable qu'un esprit n'opère pas d'*Aufhebung* : car son existence réelle se confond avec son agir. Par ailleurs, les actes de l'esprit résultent d'une nécessité intérieure, et n'ont donc rien de contingent. En troisième lieu, il n'y a pas à comparer la connaissance et une hypothétique réalité en soi des choses, puisque c'est la connaissance seule qui définit le sens des choses. Enfin, dans sa figure ultime, c'est-à-dire comme esprit philosophant, l'esprit est élevé au-dessus de tout point de vue particulier.

d) Les synthèses, chez Kant, ne sont pas nécessairement relatives à un donné empirique déterminé. Les jugements synthétiques sont alors a priori. Précisément, c'est la pureté originaire des jugements théoriques et des lois pratiques qui garantit leur validité universelle, et donc le fait qu'elles aient, par ailleurs, à s'appliquer à l'expérience dans son ensemble. Pour Hegel à l'opposé, la synthèse n'est possible que relativement à un donné particulier : c'est pourquoi, par exemple, il n'y a pas plus de « métaphysique des mœurs » a priori qu'il n'y a de « métaphysique de la nature » a priori.

e) Enfin, pour Kant, il n'est guère question de *Bildung* de l'esprit – en tout cas dans les trois *Critiques*. À ses yeux, l'esprit transcendantal est toujours déjà donné. Pour Hegel à l'opposé, l'esprit se constitue dans ses synthèses, et ceci non seulement au sens où il n'est rien d'autre qu'un sujet produisant des synthèses, mais aussi au sens où, par celles-ci, il transforme et concrétise son identité de sujet spirituel. La synthèse, chez l'auteur de l'*Encyclopédie*, n'est pas simplement l'acte d'un esprit qui serait toujours déjà constitué, mais elle est son acte d'auto-constitution.

Malgré ces déplacements cependant, l'*Aufhebung* hégélienne hérite du concept kantien d'activité synthétique spontanée. Hegel reprend à son compte la thèse kantienne selon laquelle l'esprit connaissant ne se borne pas à déterminer, par abstraction, les caractères communs de la multiplicité donnée mais, en opérant librement la synthèse de ce divers, se montre législateur à son égard.

De Jacobi à Fichte

On peut également se demander si la détermination de la philosophie comme *Aufhebung* des savoirs empiriques ne permet pas à Hegel

de répondre à l'une des objections adressées par Jacobi à l'égard de tout discours rationnel, une objection qui hante l'idéalisme allemand dans son ensemble : la pensée rationnelle n'implique-t-elle pas une réduction du réel au seul moi, n'implique-t-elle pas la négation de toute extériorité ? La pensée rationnelle, dit Jacobi, apparaît comme une construction coupée de l'être : « L'abstraction est au fondement de toute réflexion. [...] Les deux sont inséparables et, au fond, ils ne font qu'un. On a affaire à la dissolution de tout être dans le savoir, à un anéantissement progressif, alors même que progresse la science, par l'engendrement de concepts toujours plus généraux. »[49] Dans cette perspective, la théorie semble incapable de penser la vie du monde comme existence indépendante du moi : la vie s'éprouve mais ne peut être saisie conceptuellement. Certes, dit Jacobi, les énoncés rationnels peuvent être valides en eux-mêmes, mais ils n'ont affaire, par définition, qu'à un royaume d'ombres.

Or ce reproche est relayé par Hegel, cependant non pas à propos de la spéculation mais à propos de la science réflexive : « Plus il y a de pensée dans la représentation, d'autant plus y a-t-il disparition en matière de naturalité, de singularité et d'immédiateté des choses : du fait de la pensée qui y pénètre, la richesse de la nature multiforme à l'infini s'appauvrit, ses printemps dépérissent, les jeux de ses couleurs pâlissent. Le bruissement de vie de la nature fait silence dans le calme de la pensée ; sa chaude plénitude, qui se configure dans ses merveilles aux mille attraits, s'étiole en des formes desséchées et pour donner des généralités privées de toute figure, qui ressemblent à une opaque brume nordique. »[50] En quoi ce reproche s'adresse-t-il alors à la seule science réflexive et non pas à la philosophie ? De prime abord en effet, on est tenté d'affirmer que le discours spéculatif ne fait pas preuve de moins de sécheresse que le discours d'entendement. En réalité, pour Hegel, la carence spécifique de ce dernier tient à ce qu'il en reste au plan de la généralité et ne se réalise jamais de manière concrète. La catégorie scientifique fait face à ce qui doit être pensé, mais elle n'a pas de contenu propre. En ce sens, elle n'est qu'une forme et ne trouve son contenu qu'à l'extérieur d'elle-même, dans le donné de l'expérience. À l'opposé, le discours spéculatif possède en lui-même un contenu. Il n'en reste pas aux catégories abstraites mais porte sur la vie de l'Idée philosophique, qui est un existant singulier. Certes, l'Idée philosophique n'est pas existante au même titre que les êtres empiriques,

puisqu'elle relève de la pensée. Néanmoins, à la différence des catégories de la science empirique, elle ne reçoit pas son contenu d'un autre puisqu'elle se développe en elle-même et en vertu d'une nécessité intrinsèque. En un mot, le discours d'entendement est mort alors que le discours philosophique est vivant. L'analyse de Jacobi sur le caractère nihiliste de la pensée d'entendement est en quelque sorte validée, mais également dépassée, puisque le discours philosophique, sous la plume de Hegel, apparaît comme une effectivité vivante qui vainc le caractère mortifère de l'entendement. La pensée scientifique est abstraite parce que, pour elle, le réel est un autre. À l'opposé, la pensée philosophique se reconnaît dans son objet : elle est donc parfaitement concrète. De la même manière, l'analyse de Jacobi sur la négation de la liberté impliquée par toute pensée rationnelle est validée, mais, encore une fois, pour la seule pensée d'entendement. Car si cette dernière est caractérisée par l'extériorité à soi, en revanche la pensée spéculative est auto-déterminante, donc libre.

Sur un autre plan, on retrouve, dans la détermination de la philosophie comme idéalisation des données fournies par les sciences empiriques, une idée fondamentale de Reinhold. Pour celui-ci, dans la suite de l'affirmation bien connue de Kant selon laquelle « des pensées sans contenu sont vides ; des intuitions sans concepts sont aveugles »[51], la composition d'une forme et d'une matière devient le thème fondamental non seulement de l'analyse de la représentation en général mais encore de l'analyse de la philosophie : « En ce qui concerne le fondement de la philosophie élémentaire, je distingue entre un fondement matériel et un fondement formel. [...] De l'un est tiré le contenu de la philosophie élémentaire, les caractères les plus simples qui constituent la matière originaire des sciences de la faculté de représentation, de connaissance et de désirer ; l'autre détermine sous un principe la forme scientifique de la philosophie élémentaire, la liaison complète de sa matière, l'unité du divers, ce qu'il y a de systématique en elle. »[52] Reinhold conjugue ici deux thèmes distincts : d'une part la philosophie consiste à organiser le donné ; d'autre part cette organisation est une systématisation. La philosophie est systématisation mais non déduction de sa matière : c'est à partir de ce point de vue que Reinhold ne met pas en cause le concept de chose en soi. La tâche de la philosophie est seulement d'établir la nécessité de la liaison entre les composantes matérielles présupposées. La philosophie n'a pas à engend-

rer son contenu mais à montrer en quoi celui-ci peut être organisé par la forme[53].

La position de Fichte est en revanche différente. Certes, chez lui, l'activité philosophique consiste non pas à produire des concepts inédits mais à rendre compte de la conscience commune : « L'affaire de la *Doctrine de la science* n'est pas l'acquisition et la production du neuf mais seulement la transfiguration de ce qui était là éternellement et qui était éternellement nous-mêmes. »[54] Ou encore : « L'objet de la *Doctrine de la science* est avant tout le système du savoir humain. Ce dernier est présent avant la science de ce système, mais il est établi par elle dans une forme systématique. »[55] Néanmoins, Fichte affirme que le philosophe doit s'élever au-dessus de l'expérience. Dans cette dernière, le savoir et l'objet sont indissolublement liés. Le philosophe doit alors faire abstraction de l'objet extérieur : car c'est à cette condition seulement qu'il peut montrer que les représentations accompagnées d'un sentiment de nécessité sont déterminées, non par l'objet, mais par le sujet[56]. En un mot, c'est parce que le philosophe se désintéresse de la chose extérieure qu'il peut établir que le savoir procède d'une nécessité intérieure et donc est objectif – cette démonstration étant justement sa tâche propre en tant que philosophe. Il lui faut donc retrouver a priori l'ensemble des représentations nécessaires de la conscience. La comparaison avec l'expérience a posteriori ne peut avoir lieu qu'une fois reconstruit l'ensemble de ces représentations. Si le savoir philosophique ne s'accorde pas avec l'expérience, alors il est faux. Toutefois, si la non-conformité est le signe de l'échec de la philosophie, cette dernière, en son cours, ne se rapporte pas à l'expérience. Bien au contraire : « dans sa démarche, [le philosophe] ignore le tout de l'expérience et n'y jette pas un regard ; il procède à partir de son point de départ, selon ses règles propres »[57].

Il y a certes du donné chez Fichte : cependant celui-ci n'est pas originairement indépendant du moi puisqu'il constitue simplement l'élément de passivité de l'agir. D'une certaine manière, il n'est que la manière dont le moi se représente sa propre finitude. Le donné, chez Fichte, n'est dès lors pas tel qu'il se présente : car il ne peut apparaître que comme objet et non pas comme sujet. Un autre élément d'opposition au hégélianisme doit être relevé. Chez Fichte, l'autre est une borne – une borne à la fois indépassable et constitutive, puisque le moi n'est rien d'autre que l'acti-

vité indéfinie de déplacement de sa borne. Chez Hegel en revanche, si le donné est l'assise indispensable de l'agir, il n'est pas déterminant, car, comme condition négative, il laisse à l'instance active une entière latitude pour se réaliser. Du point de vue hégélien – qui bien entendu n'est pas lui-même au-dessus de toute critique –, que Fichte en soit resté au mauvais infini du devoir-être trahirait son incapacité à penser véritablement la liberté de l'esprit et la facticité du donné. Aux yeux de l'auteur de la *Doctrine de la science*, parce que l'objet ne serait pas véritablement extérieur, il ne pourrait être véritablement idéalisé, et l'esprit resterait à la fois solitaire et impuissant, à la fois enfermé en soi-même et incapable d'autonomie.

En lien avec ce qui précède, il est enfin à noter que, s'agissant de la chose en soi, Hegel propose une solution qui, quoique distincte, n'est pas sans rappeler celle de Fichte, puisque le développement encyclopédique établit que l'objet du savoir tend à coïncider avec le savoir lui-même. Pour l'auteur de l'*Encyclopédie*, il n'y a bien entendu pas de chose en soi au sens d'un réel inconnaissable. Mais l'autre dimension de la problématique, à savoir celle de l'extériorité et de l'indépendance de l'objet de connaissance à l'égard de l'esprit est traitée ainsi. Originairement, c'est-à-dire avec la logique, le savoir ne se rapporte qu'à un objet formel. Puis, avec la nature, il est en relation avec un objet réel qui lui est irréductiblement étranger. Enfin, avec l'esprit, le savoir a un objet réel qui n'est autre que lui-même. Ainsi, le problème traditionnel de la chose en soi est résolu, au sens où la vérité du savoir consiste, pour celui-ci, à se reconnaître comme objet de lui-même. L'idéalisme concret est le résultat du développement, mais l'idéalisme abstrait et le réalisme abstrait en constituent bien des étapes. On retrouve dans la solution de ce problème les caractéristiques habituelles du hégélianisme : elle ne vient pas du philosophe mais de la chose même, il n'y a pas de solution unique mais un processus qui valide chacune des solutions opposées possibles, enfin ce processus établit que la « vérité », comme idéalisme concret, consiste dans l'unification de ces opposés unilatéraux que sont l'idéalisme abstrait et le réalisme.

LA PHILOSOPHIE COMME ACTE LIBRE

Pourquoi, cependant, y a-t-il de la philosophie ? Pourquoi n'en reste-t-on pas au savoir d'entendement ? Lorsque Hegel théorise la philosophie spéculative, se contente-t-il de l'admettre comme un fait ou établit-il, d'une manière ou d'une autre, sa nécessité ? On s'attend bien évidemment à ce que cette dernière hypothèse soit la bonne, puisque la philosophie, par essence, montre la nécessité de son objet. Toutefois, comment rend-elle compte de son propre avènement ?

Le savoir empirique est, en son genre, une aspiration à l'inconditionné puisqu'il vise, quoique sur le mode réflexif – c'est-à-dire en rapport avec l'extérieur et par ajout indéfini de déterminations nouvelles –, une validité universelle. Aux yeux de Hegel, il existe un malheur du savoir empirique, dans la mesure où celui-ci ne parvient pas à l'universalité à laquelle il aspire : « Cette scission de la vie et de la conscience s'accompagne, pour la culture moderne et son entendement, de l'exigence qu'une telle contradiction se résolve. L'entendement, cependant, ne peut se départir de la fixité des oppositions ; c'est pourquoi la résolution reste pour la conscience un simple devoir-être, et le présent et l'effectivité ne se meuvent que dans l'inquiétude d'un va-et-vient qui cherche, sans la trouver, une réconciliation. »[58] Cette insatisfaction est à mettre en relation avec le thème de l'intérêt de la raison tel qu'il apparaît, par exemple, dans l'Appendice de la dialectique transcendantale de la *Critique de la raison pure*. Mais est-ce là la cause de la venue au jour de la philosophie ? On est surpris de la faible insistance, chez Hegel, sur le passage du moment réflexif au moment spéculatif et on peut avoir le sentiment que la venue au jour du spéculatif n'est en aucune manière justifiée.

Cependant, l'absence de connexion entre l'avant et l'après dans l'ordre systématique n'est-elle pas précisément significative ? En effet, si la spéculation s'expliquait à partir de la réflexion, ne serait-elle pas alors dépendante de son autre, et par là-même non libre ? En réalité, la spéculation est conditionnée, mais elle n'est conditionnée que par elle-même. La raison de l'avènement de la philosophie n'est pas à trouver dans l'entendement mais dans la philosophie même. La spéculation ne résulte pas de la non-spéculation comme cause extérieure mais de l'acte par lequel l'esprit se tourne vers lui-même. Elle se conditionne elle-même en renon-

çant à tout asservissement au donné de l'expérience et en se fondant sur un principe interne de rationalité.

Aux yeux de Hegel, il y a donc une rupture entre la réflexion, qui se rapporte à l'extérieur, et la spéculation, qui se rapporte à l'intérieur. C'est pourquoi, alors que la réflexion est contingente car dépendante d'un autre, la philosophie est intrinsèquement nécessaire, car dépendante d'elle-même comme pensée. Elle puise dans cette nécessité intérieure sa légitimité théorique. Le savoir empirique, on l'a vu, est recherche du vrai dans le donné extérieur et donc asservissement à celui-ci. Corrélativement il est multiple, puisque son objet est variable. À l'opposé, le savoir philosophique est recourbement sur soi-même[59]. Par là, il se produit comme unitaire. Il y a donc passage de l'entendement à l'attitude philosophique par la décision de se libérer en s'établissant comme pensée de soi-même[60]. En outre, ce passage n'est pas simplement ponctuel, la philosophie n'est pas instaurée une fois pour toutes, mais elle consiste dans un acte philosophique indéfiniment renouvelé au cours du développement systématique de la spéculation. Citons ce texte lumineux de la *Différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling*: « L'essence de la philosophie n'offre aucune prise aux particularités: pour l'atteindre, si l'on prend le corps comme la somme totale des particularités, il faut absolument s'y jeter *à corps perdu* [en français dans le texte]. Car la raison, trouvant une conscience embarrassée de particularités, ne devient spéculation philosophique qu'à condition de se hausser jusqu'à elle-même et de ne se fier qu'à elle-même et à l'Absolu, dont elle fait son objet. »[61] La thématique de l'absolu comme objet de la philosophie peut témoigner ici d'une influence schellingienne qui sera moins dominante dans les années de la pleine maturité. Toutefois, au delà de cette expression, la conception de la philosophie ici proposée semble parfaitement conservée dans les années de l'*Encyclopédie.* Significativement, quelques lignes plus bas, Hegel insiste sur le fait que, dans la spéculation, la raison « agit sur elle-même », et qu'en même temps c'est « avec les matériaux d'une époque déterminée [que] la raison a constitué sa forme ». Mais le plus frappant, dans ce texte, est l'affirmation du caractère spontané de l'attitude philosophique. La philosophie n'est pas justifiée par ce qui la précède, en l'occurrence par les sciences d'entendement, mais elle est justifiée par elle-même, dans la mesure où elle établit, par son acte propre

d'*Aufhebung,* qu'elle est chez soi dans sa différence propre, et notamment dans les savoirs immédiats et les savoirs réflexifs. L'attitude philosophique n'est en aucune manière inexplicable, et nous sommes à mille lieues d'un éventuel « acte gratuit ». Pour autant, la légitimation de cette attitude n'est pas extrinsèque mais établie par la philosophie elle-même. Alors que les savoirs empiriques sont dissociés et eux-mêmes dépendants de l'extérieur, le discours philosophique s'empare souverainement de ces savoirs et les organise de telle sorte qu'il en fait le reflet de sa propre rationalité. En définitive, la philosophie est libre non en ce qu'elle est sans matériau, donc sans rapport à l'empirie, mais en ce qu'elle confère à ce matériau une forme intelligible. C'est ainsi que Hegel peut sans contradiction affirmer le caractère indispensable des savoirs empiriques et l'autonomie de la philosophie.

On peut, pour finir, esquisser une brève comparaison des conceptions fichtéenne et hégélienne de la liberté philosophique. Le philosophe selon Fichte est libre puisqu'il opte, par libre choix, pour telle ou telle conviction, et notamment pour l'une ou l'autre de ces visions du monde opposées que sont l'idéalisme et le dogmatisme : tel est son *dire* (*Sagen*). Par ailleurs, il se décide librement à philosopher et à construire une « doctrine de la science » : tel est son *faire* (*Tun*). L'enjeu, alors, est de mettre en conformité son dire et son faire, sa conviction subjective, pour ou contre la liberté, et son activité de philosophe, qui est par définition libre[62]. Or ici, dit Fichte, seul l'idéaliste est conséquent, donc dans la vérité. La problématique hégélienne est différente mais non sans rapport. Pour Hegel, il n'y a pas lieu de considérer seulement la conviction subjective du philosophe, mais bien plutôt la teneur objective de sa doctrine. De même, la liberté du philosopher ne se borne pas à la décision de penser mais consiste dans le caractère totalisant du savoir philosophique. Il reste que la question de l'égalisation du faire et du dire est cruciale chez Hegel, puisque le télos du savoir philosophique est d'atteindre une pleine égalité du sujet philosophant et de l'objet d'investigation, en d'autres termes de la forme et du contenu. Cette fin est réalisée lorsque, au terme de la philosophie de l'esprit, c'est la question de la philosophie elle-même qui vient au jour. Aux yeux de Hegel, seule est libre, donc légitime, une philosophie qui rend pleinement compte d'elle-même.

CHAPITRE 9

LA NATURE COMME OBJET SENSIBLE, MULTIPLE ET CONTRADICTOIRE

La contradiction non résolue

Le caractère essentiel de la nature, dit Hegel, est l'extériorité. La nature est non seulement extérieure à l'esprit, mais elle est également extérieure à elle-même[1]. Qu'entendre par là ? La notion d'extériorité désigne, de prime abord, ce qui se manifeste de manière sensible, comme le montre cette affirmation de l'*Encyclopédie* : « Le sensible est [...] synonyme de l'extérieur à soi-même. »[2] Que la nature soit extérieure signifie que tout, en elle, se manifeste dans l'expérience immédiate, c'est-à-dire dans l'expérience permise par les sens. Il n'y a ni qualités occultes, ni πνεῦμα, ni *natura naturans* distincte de la *natura naturata*, mais la nature se réduit à la série indéfinie des êtres naturels singuliers. Plus fondamentalement cependant, on reconnaît dans la notion d'extériorité le thème de la multiplicité. La nature est extérieure à elle-même au sens où elle est radicalement plurielle, si bien qu'a contrario une unité véritable ne peut lui être attribuée que s'il y a projection, sur elle, d'un principe spirituel : « La nature nous montre une multitude infinie (*unendliche Menge*) de figures et de phénomènes singuliers ; nous éprouvons [comme esprit] le besoin d'apporter de l'unité dans cette multiplicité variée (*Mannigfaltigkeit*). »[3] Pour autant, la nature n'est pas un chaos. Car, quoique extérieure, elle demeure une Idée, c'est-à-dire une activité de totalisation. Elle est un ordre, ou plutôt elle se met continûment en ordre, dans la mesure où tout être naturel se détermine par rapport à tous les autres êtres naturels. C'est pourquoi, si elle est non rationnelle, elle relève néanmoins d'une processualité d'entendement[4].

Dans la remarque du § 248, Hegel explicite sa conception de la nature en s'appuyant sur la détermination traditionnelle de la matière comme *non ens*. Dans l'introduction de la *Leçon* de 1825/26 sur la nature, on trouve en outre la précision suivante : « Chez Platon, la matière se présente comme *ouk on*, comme le négatif. »[5] À l'évidence, la conceptualisation du *Timée*, qui oppose l'étant intelligible éternel, auquel nul changement n'arrive, au sensible toujours en devenir et tel que « réellement jamais il n'est »[6], se retrouve, quoique avec des déplacements, dans l'opposition hégélienne de la logique et de la nature. Dans le platonisme en effet, la multiplicité sensible s'oppose à l'unité intelligible. Si l'on utilise les termes de Platon, on peut dire, d'un côté, que la logique hégélienne, comme vie de l'intelligible pur, est « la réalité indivisible et qui toujours se conserve identique », et, de l'autre, que la nature hégélienne « au contraire s'exprime dans les corps, [et est] sujette au devenir et divisible »[7]. Plus précisément, alors que la logique consiste dans le développement de la pensée une, alors que le changement, en elle, est seulement formel, la nature est originairement et irrémédiablement multiple[8]. Certes, comme nous le verrons plus loin, cette dispersion des êtres naturels n'implique pas nécessairement leur indépendance mutuelle. Par exemple la relation de gravitation lie le soleil aux planètes. Le morcellement de la nature ne doit pas être conçu comme impliquant l'insularité de ses composantes, puisqu'il peut y avoir des rapports entre celles-ci. Néanmoins, ces rapports n'impliquent pas leur intégration dans un genre commun ou au sein d'une totalité effective. La nature est caractérisée par l'absence de tout principe véritablement unificateur : « Ces moments tombent les uns en dehors des autres, sont conservés comme subsistants-par-soi les uns face aux autres. Telle est pour ainsi dire la malédiction de la nature. »[9]

L'interprétation proposée se heurte pourtant à des difficultés : d'une part il semble bien y avoir, au sein même de la nature hégélienne, des formes d'unité – par exemple les corps organiques – d'autre part la scission paraît également, à certains égards, caractériser l'esprit. Considérons quelques exemples pour répondre à ces objections. *a)* En réalité, un corps naturel, comme ensemble de parties, ne représente pas une unité effective, mais seulement une unité *en soi* au sens où elle ne se réalise que selon le schème du mauvais infini. Dans la nature, l'unification des déterminations n'est assurée que par une série d'opérations itératives,

dont nulle n'est complètement efficace et qui toutes sont provisoires. Un corps n'en finit pas de se rassembler avec soi et ne constitue jamais à proprement parler une totalité. Même si les membres du corps sont assujettis par l'âme à une fin commune, à savoir la conservation du vivant, ils gardent chacun une détermination et un « intérêt » propres qui les opposent aux autres. Alors qu'au sein de l'État par exemple, les citoyens se reconnaissent comme appartenant à la même vie éthique[10], les organes du corps sont incapables de dépasser la pluralité de leurs déterminations. C'est pourquoi le corps animal n'est pas pensé dans l'*Encyclopédie* comme l'unité actuelle des membres qui le composent mais comme la relation d'opposition entre un principe idéel d'unification jamais souverain – l'âme naturelle – et une multiplicité réelle constamment rétive à cette œuvre d'unification – le corps organique. Ainsi, loin que la collaboration fonctionnelle des membres soit pensée sur le modèle de la reconnaissance mutuelle, elle se manifeste bien plutôt comme un état de guerre de tous contre tous : « Tout membre est hostile à l'égard de l'autre, chacun se nourrit de l'autre, pendant qu'il se sacrifie lui-même. [...] [Lors de la dissection] d'un chien affamé, on a constaté que son estomac était dévoré et en partie consommé, [ce qui montre que] l'organisme se nourrit de lui-même. »[11] Partout, dans la nature, la violence surgit au lieu de l'harmonie ou de la coexistence paisible. Si l'état de nature comme *bellum omnium contra omnes* constitue, pour l'auteur du *Droit naturel,* un concept non pertinent s'agissant de la sphère juridique, c'est peut-être parce que son lieu d'application ne peut être que la nature à proprement parler : « Nous sommes habitués à partir de la fiction d'un état de nature qui, bien loin d'être un état de l'esprit, de la volonté rationnelle, est l'état des animaux dans leurs relations mutuelles. »[12]

b) Seconde objection : une telle dispersion ne se manifeste-t-elle pas également au sein de l'esprit ? – Que l'on songe en effet au combat pour la reconnaissance ou à la contradiction aiguë qui apparaît au sein de la société civile. Comment plaider en faveur de la thèse selon laquelle il y aurait, fondamentalement, unité de l'esprit ? S'il y a assurément de la contradiction au sein de l'esprit – et comment n'y en aurait-il pas puisque le réel, même en tant qu'esprit, ne peut jamais exister d'emblée comme totalité absolue ? – celle-ci ne met cependant pas en cause l'intégrité de l'esprit. C'est ce qui est affirmé avec solennité au début de la troisième

partie de l'*Encyclopédie* : « Même dans cette suprême scission qui est la sienne, dans cet acte de s'arracher à la racine de sa nature éthique étant-en-soi, dans cette contradiction la plus complète avec lui-même, l'esprit reste donc pourtant identique à lui-même et, par conséquent, libre. »[13] Dans l'esprit, la violence est dirigée contre ce qui compromet le caractère totalisant de la chose même. Elle est alors non pas dispersante mais unifiante, car elle permet à l'esprit de se subordonner ce qui s'oppose à son intégrité. Ce point apparaît par exemple dans la dialectique du maître et du serviteur, où la violence est dirigée contre l'attachement au sensible. Il en va de même, pour prendre un autre exemple, dans la guerre extérieure, dont un des effets, dit le philosophe, est de restaurer l'unité intérieure de l'État. Considérons encore le problème de l'unité de l'esprit à partir de la conception hégélienne des races humaines. Deux remarques complémentaires s'imposent ici. En premier lieu, Hegel affirme indubitablement l'inégalité des races humaines, et la conscience contemporaine ne peut qu'être choquée de cette prise de position. Mais, en second lieu, il maintient que tout homme est pleinement spirituel. L'analyse des races est significative parce qu'elle est exempte de toute discussion sur l'éventuelle inhumanité de certains groupes ethniques. Il y a certes une hiérarchie des races selon Hegel, au sens où certaines d'entre elles ont une meilleure disposition à la liberté que d'autres[14], mais il ne s'agit pas, pour le philosophe, de contester la spiritualité de chacune d'entre elles[15]. De manière générale, l'esprit reste toujours lui-même, quoiqu'il soit régulièrement affecté de déficience, de malheur ou de méchanceté : il « peut supporter la négation de son immédiateté individuelle, la douleur infinie, c'est-à-dire, dans cette négativité, se conserver de manière affirmative et être identique pour lui-même »[16].

Il en va inversement dans la nature. Comme on l'a vu plus haut, il n'existe pas de genre naturel qui se réaliserait comme universel dans les individus. La réalisation du genre, dans la nature, est toujours une partition. S'agissant du genre des lions, par exemple, seule existe la somme des lions particuliers. Le genre des lions, comme universel, n'est qu'un être de raison, et il n'existe dans la nature que sous la forme de l'engendrement indéfini des individus existants. Il n'est pas en et pour soi mais seulement pour nous, esprits qui idéalisons la nature. Pour prendre un autre exemple, l'espace n'existe pas comme généralité, mais seulement comme somme

indéfinie de points existants. Alors que tout homme particulier, être spirituel, incarne véritablement l'esprit en général, l'universel, dans la nature, n'est pas constitutif des êtres existants. C'est en ce sens que Hegel peut écrire que la nature est dépourvue de concept, ou encore que l'être naturel est infiniment divisible : « Ce qui est matériel est divisible, c'est-à-dire extérieur à soi-même. Si nous considérons un être matériel ou spatial, nous savons [...] que nous pouvons le diviser. [...] Justement, ces points matériels ne subsistent que pour eux-mêmes, ils excluent les autres d'eux-mêmes. La nature est une multiplicité infinie, une extériorité infinie. »[17] On sait que la vie de l'esprit consiste à se manifester : « Sa déterminité et son contenu sont une telle révélation même. »[18] En creux, on en déduit que tel n'est pas le cas de la nature. Mais il faut ici être précis : la différence entre la nature et l'esprit consiste en ce que la nature n'a pas d'identité à manifester. La nature ne révèle pas d'essence unitaire : mais ceci parce qu'elle en est dépourvue. À cet égard, elle montre bien ce qu'elle est.

En définitive, si l'esprit est caractérisé par l'infini au sens moderne de ce qui transcende effectivement toute borne[19], on pourrait dire que le concept hégélien de nature hérite, d'une certaine manière, de l'ἄπειρον des Anciens, c'est-à-dire de l'indétermination[20]. Disons les choses autrement. La nature ne se réalise ni en elle-même (à la différence de la logique), ni par l'unification avec l'autre (à la différence de l'esprit), mais par le passage interminable d'une détermination particulière à l'autre : changements de position dans l'espace, de climat, de propriétés chimiques, engendrement de nouveaux organismes, etc. Mais ces changements, en vérité, ne changent rien à l'essence des choses. En un mot, la nature existe sur un mode fondamentalement quantitatif. Elle consiste dans la sommation indéfinie des choses, et en elle tout croît et décroît alternativement. D'une certaine manière, Hegel rejoint l'appréhension moderne de la nature, en insistant sur le primat de la quantité : « Dans la nature en tant qu'elle est l'Idée dans la forme de l'être-autre et en même temps de l'être-hors-de-soi, la quantité aussi a justement pour cette raison une importance plus grande que dans le monde de l'esprit, ce monde de l'intériorité libre. »[21] La quantité, cependant, n'est pas ici une détermination épistémologique, la manière qu'a la pensée de s'emparer de son objet, mais une détermination ontologique, le mode d'être de l'objet.

Il a été dit plus haut que la philosophie selon Hegel est évaluatrice. Précisément, on ne peut qu'être frappé du dédain constamment manifesté par le philosophe à l'égard de la nature, moment de la déchéance radicale. Dans une remarque de l'*Encyclopédie*, le philosophe se gausse de Vanini, qui prétendit montrer sa foi en affirmant qu'à ses yeux un fétu de paille prouvait l'existence d'un créateur: comme s'il n'y avait une stricte incommensurabilité entre la nature et Dieu[22]... Le philosophe est donc entièrement étranger à la célébration romantique de la nature, et cette remarque tirée du journal de 1796 sur l'excursion dans les Alpes bernoises est déjà révélatrice: « Dans la pensée de la durée de ces masses ou dans le genre de sublimité qu'on leur attribue, la raison ne trouvera rien qui lui en impose, qui la force à s'étonner ou à admirer. La vue de ces masses éternellement mortes ne suscita rien en moi, si ce n'est l'idée uniforme, et à la longue ennuyeuse: c'est ainsi. »[23]

Le texte suivant de Marx, qui tourne en ridicule la métaphysique hégélienne, toucherait sa cible s'il parlait non pas de la nature mais de l'esprit: « Les divers fruits « profanes » sont des manifestations différentes du fruit unique; ce sont des cristallisations qui forment le fruit lui-même. C'est ainsi, par exemple, que dans la pomme et la poire, le fruit prend l'aspect d'une pomme et d'une poire. Il ne faut donc plus dire, comme lorsqu'on se plaçait au point de vue de la substance: la poire est le fruit, la pomme est le fruit [...] ; il faut dire au contraire: le fruit se présente comme poire, le fruit se présente comme pomme [...], et les différences qui distinguent la pomme, la poire, [...] ce sont les différences mêmes du fruit, et elles font des fruits particuliers, des membres différents dans le procès vital du fruit. Le fruit n'est donc plus une unité sans contenu ni différence; c'est l'unité en tant que généralité, en tant que totalité des fruits qui forment une série organiquement distribuée. »[24] L'exemple des fruits est d'une parfaite efficacité polémique, mais est-il fidèle à l'ontologie hégélienne? En réalité, s'il y a bien, pour l'auteur de l'*Encyclopédie*, une essence universelle de l'esprit, il n'y a pas d'essence universelle des fruits, êtres naturels. On peut certes parler de l'homme en général ou de l'histoire en général, mais non pas d'une « fruitité » en général, sinon par *Aufhebung*. D'une certaine manière d'ailleurs, l'exemple précis est déjà réfuté par Hegel, qui évoque à de nombreuses reprises, et à différentes fins démonstratives, « un malade pédant, auquel le médecin prescrit de se

nourrir de fruits, et auquel on sert des cerises, des prunes ou des raisins : il n'en prend pas, tant est pédant son entendement, car rien de ce qu'on lui présente n'est « fruit » en général mais cerises, prunes ou raisins »[25]. Alors que l'esprit consiste dans une unité souveraine, qui maintient son intégrité lors même qu'elle se différencie intérieurement, la nature consiste dans un état de dispersion radicale[26].

La dépendance réciproque des phénomènes extérieurs

Toutefois la nature est-elle purement et simplement plurielle ? La notion d'altérité, avancée par exemple au § 247, resserre la contradiction entre deux pôles, ceux du même et de l'autre : « La nature s'est produite comme l'Idée dans la forme de l'être-autre. » La nature n'est donc pas seulement une multiplicité, mais également un système de dépendance réciproque. Elle est le règne de la relativité : « La [...] déterminabilité par le dehors a, dans la sphère de la nature, son droit. »[27] L'être naturel ne déploie pas ses propriétés à partir de lui-même, car il est essentiellement tributaire d'un autre. L'être naturel n'est pas seulement par soi mais aussi par un autre, et c'est pourquoi ses propriétés n'ont pas de nécessité intrinsèque. On pourrait certes opposer encore une fois à notre interprétation la figure de l'animal, puisque ce dernier pourrait apparaître comme une unité close et autodéterminante. En fait, les différents organes du corps sont dans une relation d'altérité mutuelle. En outre, l'organisme naturel est scindé entre l'âme et le corps. Hegel insiste en effet régulièrement sur le caractère « séparable » des deux termes[28]. L'âme ne se connaît ni ne se donne à connaître dans son corps, elle n'entretient pas avec lui un rapport d'identification. Au contraire, elle s'oppose strictement à lui, au sens où elle tend à lui imposer une règle qu'il s'efforce, quant à lui, de transgresser : « Le corps vivant est toujours sur le point de passer dans le processus chimique : l'oxygène, l'hydrogène, le sel veulent toujours se faire jour, mais ils sont toujours à nouveau supprimés ; et c'est seulement à l'heure de la mort ou dans la maladie que le processus chimique peut se faire valoir. Le vivant se met toujours en danger. »[29] Corrélativement, l'âme n'agit pas sur le corps de manière souveraine, mais de manière indirecte, au sens où elle fait défendre ses buts propres par les organes : « Les viscères, les organes en général sont toujours [...] actifs les uns face aux autres ; et, de même que chacun d'eux, en tant que centre, se produit aux dépens

de tous les autres, il n'existe que par le processus, c'est-à-dire que ce qui, en tant que supprimé, est rabaissé à un moyen, est lui-même le but, le produit. »[30] Il y donc à la fois scission et relativité.

Une addition de la philosophie de l'esprit fournit une analyse similaire. Certes, dit le texte, l'extériorité de la nature peut sembler au premier abord annulée dans l'organisme animal, puisque l'âme naturelle investit le corps organique tout entier. Cette idéalisation de la multiplicité corporelle se traduit notamment par la sensation, qui n'est rien d'autre que « l'omniprésence de l'unité de l'animal dans tous ses membres, qui communiquent chaque impression immédiatement au tout un, qui, dans l'animal, commence à devenir pour soi »[31]. Mais en réalité, l'idéalisation de l'extériorité par l'âme naturelle reste partielle. Nous n'avons pas affaire ici à une *Aufhebung* au sens strict du terme, mais seulement à une négation finie de l'extériorité. En effet, il y aurait une *Aufhebung* véritable si la multiplicité extérieure des sensations, chez l'animal, servait de matériau à la constitution d'une sensation intégrative. Mais une telle idéalisation n'a lieu, précisément, que dans l'âme humaine, tandis que, dans l'économie propre du corps organique, la pluralité demeure irréductible. Lorsque l'homme perçoit des déterminités sensibles, il les organise en une totalité qui, pour lui, présente une signification[32]. À l'opposé, l'âme animale en reste à un ensemble juxtaposé de sensations particulières, dont elle est d'ailleurs incapable de se distinguer subjectivement : « L'âme animale n'est pas encore libre ; car elle apparaît toujours comme ne faisant qu'un avec la déterminité de la sensation ou excitation, comme liée à une unique déterminité. [...] Dans l'animal, l'âme n'est pas encore pour l'âme, l'universel n'est pas encore comme tel pour l'universel. »[33]

On observe une même contradiction non résolue dans l'activité animale de nutrition. Certes, dans celle-ci, l'animal se rend maître de son environnement extérieur puisqu'il réduit ses aliments à des composantes du corps propre. Néanmoins, il reste dépendant de l'environnement[34]. Si, à l'opposé, on considère le désir dans la phénoménologie de la conscience de soi, on constate qu'il a pour cause, non le donné extérieur, mais la « certitude » intérieure selon laquelle le moi est « en soi identique avec l'objet extérieur »[35]. Alors que le besoin naturel est le retentissement, en l'âme de l'animal, de sa dépendance à l'égard de l'extérieur, le désir spirituel trouve son principe en lui-même et vise la liberté du sujet. L'esprit

n'est pas caractérisé par le manque mais par la tendance à étendre sa souveraineté[36]. Corrélativement, le désir humain peut porter sur n'importe quel objet et mobilise l'individu tout entier, tandis que le besoin corporel porte sur un type particulier d'objets (c'est ainsi, par exemple, que l'animal herbivore n'est mis en appétit que par les végétaux) et se satisfait par la médiation d'une série seulement particulière d'organes (par exemple, le système digestif)[37].

Considérons, pour prendre un autre exemple, la comparaison établie par Hegel entre l'accouplement, qui est proprement animal, et la relation amoureuse, qui est spirituelle : « Le genre, qui se produit par la négation de ses différences, n'existe cependant pas [dans la nature] en et pour soi, mais seulement dans une série de vivants singuliers ; et, de la sorte, la suppression de la contradiction est toujours le commencement d'une nouvelle contradiction. [...] L'amour [dans l'esprit] au contraire est la sensation en laquelle sont niés l'égoïsme des individus singuliers et leur subsistance séparée. »[38] La relation entre les objets naturels ne consiste pas en une reconnaissance de soi dans l'autre mais dans la restauration continue de l'opposition qui sépare les individus. Les êtres naturels demeurent donc à la fois mutuellement dépendants et irréductiblement distincts. En revanche, le processus spirituel consiste à établir l'identité des individus en relation : par là, la relation à l'autre est idéalisée en une relation à soi.

Il y a certes, dans l'esprit, de multiples effets de dépendance, comme par exemple dans le rapport de maîtrise et de servitude. Néanmoins ce dernier rapport consiste en une reconnaissance réciproque. En dépit de la dureté incontestable de la servitude, celle-ci ne ravale pas le serviteur au rang d'un animal. Elle n'est pas « inhumaine » dans la mesure où l'un et l'autre des protagonistes, dans leur dépendance mutuelle, se constituent en consciences de soi. De même, l'histoire politique est fondamentalement malheureuse : néanmoins, elle est une élévation vers la liberté. Ou encore, lorsque l'esprit se montre irréfléchi, en proie à des affects ou à des intuitions immédiates, ou lorsqu'il opère des choix arbitraires, ces déterminités, quoique non fondées, ne sont pas contraires à ce qu'il est mais l'expriment. L'homme peut être fou, toutefois jamais il n'est « bête »[39]. À l'opposé, « le sommet auquel atteint la nature en son être-là, c'est la vie, mais celle-ci, en tant qu'Idée seulement naturelle, est abandonnée à la *déraison de l'extériorité.* »[40]

On trouve dans la *Raison dans l'histoire* une analyse synthétique, quoiqu'un peu tortueuse, de l'opposition de la nature et de l'esprit : « Le sujet, l'effectivité réelle, est seulement ce qui a fait retour à soi. L'esprit n'est que son propre résultat. La représentation de la semence peut expliquer cela. Avec la semence commence la plante, mais celle-ci est en même temps le résultat de toute la vie de la plante : la plante se développe pour la produire. Mais l'impuissance de la vie apparaît dans le fait que la semence est à la fois commencement et résultat de l'individu – qu'en tant que point de départ et en tant que résultat il est différent et pourtant identique, produit d'un individu et commencement d'un autre. »[41] Alors que l'esprit rend compte de soi au sens où il s'établit comme l'instance qui a savoir et vouloir de soi-même, l'être naturel ne médiatise qu'un autre. L'être naturel n'est pas une relation de totalisation de sujet *universel* à objet *sien* mais une relation d'objets irréductiblement divers. La contingence naturelle consiste dans la relation réciproque d'êtres finis. Parce qu'ils sont finis, d'une part ils sont incapables de s'identifier mais ne peuvent que se concurrencer, d'autre part nul n'est auto-suffisant mais dépend inéluctablement des autres : « Il revient pourtant [à la contingence], en tant qu'elle est une forme de l'Idée en général, un droit propre aussi dans le monde des objets. Cela est valable tout d'abord de la nature, à la surface de laquelle, pour ainsi dire, la contingence a son libre cours, qu'on doit alors aussi reconnaître comme tel, sans avoir la prétention (parfois attribuée de façon erronée à la philosophie) de vouloir trouver ici un pouvoir-être seulement ainsi et non autrement. »[42] La philosophie hégélienne établit ainsi le caractère non rationnel de la nature. Le principe de raison tel qu'il est par exemple énoncé par Leibniz veut que la série des êtres conditionnés soit suspendue à un être inconditionné[43]. S'agissant de la nature, Hegel en prend clairement le contre-pied : « Dans la nature non seulement le jeu des formes a sa contingence délivrée de tout lien, débridée, mais chaque figure, pour elle-même, est privée du concept d'elle-même. »[44] Par exemple, les points de l'espace sont relatifs aux autres points de l'espace selon un enchaînement interminable, mais l'espace, comme moment, n'est pas lui-même déterminé par un élément infra- ou supra-naturel. De même, la concaténation des vivants constitue un cercle indéfini qui n'est aucunement présenté par Hegel comme dépendant d'un être extérieur à la nature – significativement, l'âme des animaux est carac-

térisée comme naturelle, elle ne déborde pas de la sphère organique. Plus généralement, le surgissement incessant de l'être naturel n'est pas inconditionné, puisqu'il s'explique par un autre : mais cet autre est lui-même conditionné, et ainsi de suite. La nature ne renvoie à rien qui ne soit naturel et fini.

En définitive, la nature peut à la fois être contradictoire, car dépourvue de toute unité, et néanmoins exister : « Réclamer que rien n'existe qui comporte une contradiction comme identité d'opposés, c'est exiger en même temps que rien de vivant n'existe. »[45] Nous sommes ici en désaccord avec Bernard Bourgeois, pour qui la nature ne peut être par elle-même[46]. Certes, comme on l'a vu, Hegel mentionne la désignation antique de la nature comme *non ens*, mais il précise cette appellation en montrant que la nature est l'Idée extérieure à soi. Elle est un *non ens* : cependant non pas au sens où elle ne serait pas, ni au sens où son existence serait suspendue à un être non naturel, mais au sens où elle n'a pas la dignité d'une Idée véritable[47]. Pour illustrer ce point de manière triviale, comment Hegel résout-il le problème de l'œuf et de la poule ? En établissant, justement, qu'il n'y a pas de solution. Les poules sont données et se reproduisent. Il n'y a pas de raison d'être, c'est en cela que la nature est contradictoire. Comme moment dénué de fondement intrinsèque, elle n'est qu'un phénomène ou un ensemble de phénomènes : néanmoins elle n'est pas une représentation subjective[48]. L'être naturel existe bel et bien, cependant comme un être relatif, et relatif à une altérité qui, elle-même, est naturelle. La déficience de la nature tient à ce qu'elle n'est pas inconditionnée. L'auteur de l'*Encyclopédie* établit donc que l'absence de rationalité ne concerne pas ici simplement notre savoir mais bien la chose même. C'est là ce qui distingue, par exemple, la thématisation hégélienne de la nature comme extériorité radicale et l'affirmation kantienne selon laquelle, dans le cadre de la connaissance phénoménale de la nature, on ne peut parvenir à l'inconditionné. S'agissant de la nature, la finitude est un attribut non pas du savoir mais de la chose même.

Penser logiquement l'extériorité de la nature

Cependant, si l'on considère que la nature désigne le moment du renoncement à soi de la pure logique, comment admettre la possibilité d'une philosophie de la nature comme discours intelligible ? Nous

sommes apparemment devant le dilemme suivant : ou bien le fait que la nature soit philosophiquement pensable contredit sa définition d'*Entäußerung* de la logique, ou bien la logique ne s'extériorise pas radicalement dans l'avènement de la nature, ce qui jette un doute sur le sérieux du négatif dans la philosophie hégélienne. En réalité, on échappe au dilemme en remarquant que la nature en elle-même se distingue de la nature en tant qu'elle est pensée. Car, dans le discours philosophique, la nature n'est pas maintenue telle qu'elle est originairement puisqu'elle est idéalisée. Le discours philosophique est possible dans la mesure même où il consiste à opérer l'*Aufhebung* de son objet. Il ne restitue pas la nature telle qu'elle est – avec ses odeurs et ses bruits – mais la transfigure consciemment en objet de pensée. Nature et pensée de la nature ne se confondent pas, et la seconde ne prétend pas se substituer à la première. Si la nature est bel et bien une extériorité radicale, toutefois l'objet de la philosophie n'est pas cette nature-ci, mais la nature en tant qu'elle est *aufgehoben*. En d'autres termes, que la nature soit l'autre de la logique n'interdit pas qu'elle acquière, par idéalisation, un sens intelligible – celui de l'ensemble systématiquement organisé des *concepts* de l'extériorité radicale.

L'objection inverse surgit alors. Si la philosophie peut prendre en charge son autre, ne le transforme-t-elle pas au point de tout perdre de ce qu'il était initialement ? Le discours philosophique sur la nature n'est-il pas, en définitive, sans lien avec la nature originaire ? Ne la transforme-t-il pas tout bonnement en quelque chose d'abstraitement logique ou en quelque chose de trop concrètement spirituel ? En réalité, si la philosophie opère la spiritualisation de son objet, elle ne le remplace pas par autre chose mais se contente de le transfigurer. L'usage des catégories logiques, dans le discours philosophique, ne signifie pas la *substitution* d'un être logique ou spirituel à un être naturel, mais la *logicisation* de l'être naturel, son usage comme matériau d'application de la logique. Si, grâce à la philosophie, la nature est manifestée discursivement comme ayant un sens, elle est toutefois reconnue comme différente de la logique et de l'esprit. La philosophie n'anéantit pas l'altérité de son objet mais la pense. On peut encore exprimer ce point de la façon suivante : la philosophie de la nature parle-t-elle de la nature en elle-même ou bien du rapport de l'esprit à la nature ? D'une certaine manière, on ne voit guère en quoi l'esprit philosophant pourrait faire abstraction de son influence sur l'objet,

et donc comment la première hypothèse pourrait être recevable. Mais on est alors confronté à la ruine de toute ontologie, et le projet hégélien dans son ensemble paraît menacé. En réalité cependant, même si l'esprit idéalise son objet, il ne l'occulte pas. Car, s'il le transpose dans l'élément de la pensée et l'organise de manière systématique, il le conserve comme matériau, un matériau en lui-même parfaitement accessible. De même qu'on peut distinguer, par exemple, le Nil comme objet strictement naturel et la manière dont la religion égyptienne se le représente, à savoir comme ayant le dieu Osiris pour substance et signification[49], de même on peut distinguer, d'un côté, la nature comme extériorité radicale et, de l'autre, son interprétation philosophique comme pensée unifiant cette extériorité. Comme il a été dit plus haut, la philosophie n'absorbe pas son objet mais se contente de l'idéaliser. Elle ne l'anéantit pas mais se le subordonne. On voit ici en quoi le concept d'*Aufhebung* permet d'éviter les apories de la chose en soi kantienne.

La philosophie de la nature ne consiste donc pas à concevoir la nature comme un être logique mais à penser l'application de la logique à la nature. Elle n'est pas aveugle au caractère originairement non logique de son objet, puisque, précisément, elle montre le sens de cette non-logicité. Proposons encore une analogie. On sait que la philosophie de l'histoire consiste notamment à thématiser les passions des grands hommes. Ceux-ci ne sont pas pleinement rationnels, puisqu'ils n'ont pas en vue le tout de l'histoire mais sont rivés à leur situation historique propre. Ce qui distingue le philosophe du grand homme est alors l'intérêt du premier pour la série complète des événements et sa capacité à projeter, sur l'histoire mondiale, des catégories qui lui permettent d'unifier théoriquement cette série. Cependant cette projection n'a pas pour effet la dénégation du caractère pratique et passionnel des actes posés par les grands hommes. En un mot, rien n'empêche la philosophie de s'emparer de son autre, et de le penser rationnellement, tout en sauvegardant néanmoins son altérité. La philosophie est concrète précisément parce qu'elle s'unifie avec sa différence tout en préservant cette dernière comme différence.

Un processus sans fin de suppression de l'extériorité

Nombreux sont par ailleurs les textes qui opposent le concept et la réalité de la nature. Il y aurait ainsi, en celle-ci, une contradiction entre son principe et son effectuation : « La nature est divine en soi, dans l'Idée, mais telle qu'elle est, son être ne correspond pas à son concept. »[50] On peut entendre ce propos comme établissant la différence entre la pensée philosophique de la nature et sa réalité : ce serait alors un appui à l'hypothèse que nous avons proposée ci-dessus. Cependant, on peut également comprendre ici que la nature est objectivement scindée en deux pôles opposés : d'un côté sa forme essentielle, de l'autre son contenu à chaque fois donné dans l'expérience : « La pensée philosophique reconnaît que la nature n'est pas simplement idéalisée par nous, – que son extériorité réciproque n'est pas quelque chose d'absolument insurmontable pour elle-même, pour son concept, – mais que l'Idée éternelle immanente à la nature [...] opère [...] l'idéalisation, la suppression, de l'extériorité réciproque, parce que cette forme de son être-là se trouve en contradiction avec l'intériorité de son essence. »[51] Si l'on suit ce texte, la nature ne se réduit pas à un paisible enchaînement de phénomènes. Car son essence est en conflit avec son existence. On a dit plus haut que la nature est caractérisée à la fois par la dépendance réciproque et par la multiplicité. Il est raisonnable d'admettre que la première constitue le pôle essentiel et la seconde le pôle existentiel de l'être naturel. Ainsi, la nature est caractérisée par l'antagonisme entre la liaison idéelle et la multiplicité réelle : « Les différences en lesquelles se déploie le concept de la nature sont des existences plus ou moins subsistantes-par-soi les unes face aux autres ; par leur unité originaire, elles se trouvent [cependant] en relation les unes avec les autres. »[52] La contradiction dont nous avons parlée plus haut peut être interprétée dynamiquement, au sens où la liaison lutte continûment contre la dissociation. C'est précisément ce conflit qui assure le surgissement de moments naturels de plus en plus concrets.

L'énoncé cité ci-dessus permet par ailleurs d'éliminer une interprétation possible de l'essence intérieure de la nature, une essence qui serait l'origine des phénomènes naturels. En réalité, l'essence n'est pas l'instance d'engendrement des êtres existants mais celle de leur organisation : elle rend compte, dit le texte, de l'unité des choses naturelles – une

unité qui toutefois reste inévitablement incomplète. Les êtres naturels sont présupposés en leur existence – car leur production n'est qu'une reproduction –, et l'essence intérieure n'intervient que pour œuvrer à leur mise en forme. Considérons par exemple ce cas remarquable de relation entre l'idéel et le réel qu'est la relation entre l'âme et le corps chez l'animal. La fonction de l'âme est simplement de lutter contre la tendance du corps à adopter une processualité physico-chimique. Car une telle processualité, en effet, est constamment sur le point de se faire valoir dans le corps, et la tâche de l'âme est alors d'orienter l'activité des organes en les faisant servir à la conservation du tout : « Lorsque l'âme s'est enfuie du corps, les puissances élémentaires de l'objectivité commencent de jouer. Ces puissances sont pour ainsi dire continuellement prêtes à bondir pour commencer leur processus dans le corps organique, et la vie est le combat constant contre cela. »[53] On voit ici que le corps est capable d'être, et d'être actif, indépendamment de l'âme : toutefois, son activité n'est pas alors organique mais physico-chimique, ce qui le voue à la décomposition. La fonction de l'âme du vivant n'est ni motrice ni productrice, mais seulement organisatrice. Celle-ci tend à unifier les processus du corps en leur faisant servir les intérêts de l'ensemble : « Les membres [du corps animal] ne sont purement et simplement que des moments de la forme, ils nient toujours leur subsistance-par-soi et ils se résument en l'unité qui est la réalité du concept et pour le concept. Si l'on coupe un doigt il n'est plus un doigt, mais il va, dans le processus chimique, à sa décomposition. L'unité produite est, dans l'animal, pour l'unité qui est en soi ; et cette unité qui est en soi est l'âme, le concept qui se trouve dans la corporéité, pour autant que celle-ci est le processus de l'idéalisation. »[54] Le corps naturel est duel en ce qu'il est tendu entre deux pôles, l'un comme principe d'organisation, l'autre comme donné existant. Par ailleurs on constate encore une fois, s'il était besoin d'insister sur ce point, que le principe déterminant du corps naturel n'est pas extérieur à la nature. Celui-ci n'est pas gouverné par un « arrière-monde » occulte, qui pourrait, par exemple, être du type de l'intelligible pur examiné dans la *Science de la logique*. Rien de ce qu'est la nature ne s'explique par un être extra-naturel.

Toujours est-il que la nature n'est pas une calme multiplicité, mais tend continûment vers l'unité. Un texte de la *Raison dans l'histoire* le montre de manière particulièrement claire à propos de la matière

pesante : « La matière est pesante dans la mesure où existe en elle une impulsion vers le centre. Elle est essentiellement composée et constituée de parties purement singulières qui toutes tendent vers le centre ; il n'y a donc pas d'unité dans la matière. Elle subsiste comme une extériorité réciproque et cherche son unité ; elle cherche son contraire et s'efforce de se supprimer elle-même. Si elle y parvenait, elle ne serait plus matière ; elle aurait disparu comme telle. »[55] Plus généralement, la nature est à comprendre comme une tendance vers sa propre abolition. Certes, elle ne cherche pas à se constituer comme esprit, car elle ignore ce dernier. Mais elle s'efforce de supprimer sa multiplicité. Telle est la source de son dynamisme. Le corps en chute libre tend à annuler la distance qui le sépare du centre, les planètes tournent autour du soleil parce qu'elles cherchent un lieu qui ne serait pas ici plutôt que là mais qui serait universel, l'acide et la base s'efforcent de se neutraliser l'un par l'autre. Cependant la liaison naturelle n'est qu'une conjonction contingente et non pas une connexion nécessaire, car elle associe les êtres particuliers de l'extérieur et non de l'intérieur. Elle ne produit jamais qu'un agrégat et non pas une unité. Par exemple, les instants succèdent aux instants mais ne se recourbent pas en une mémoire. De même, les membres du corps se détruisent et se remplacent continûment, mais ne se produisent pas d'eux-mêmes comme une forme plastique expressive d'un sens unitaire – à la différence du corps représenté dans la statuaire ou dans la peinture. Le mauvais infini de la nature, c'est-à-dire le cycle indéfini des morts et des renaissances, traduit la tendance à l'autodestruction qui l'habite et son incapacité à se transformer positivement. C'est pourquoi la nature est sans surprise : « Le changement est par conséquent ici un parcours circulaire, une répétition incessante du même. Dans tous les changements de la nature, rien de neuf ne surgit. C'est en cela que la nature est ennuyeuse. »[56] Dans la mesure en effet où elle est originairement dépourvue d'universalité, elle ne peut que reproduire indéfiniment sa finitude.

Y a-t-il un « progrès » au sein de la nature ?

Quel est l'enjeu de la nature ? On peut dire qu'elle a pour horizon son existence, et plus précisément sa conservation – et ultimement sa conservation par soi-même. À l'opposé, l'enjeu de l'esprit est sa manifestation – et ultimement sa manifestation pour soi-même. L'insistance, en

effet, avec laquelle Hegel souligne la tendance de l'esprit à l'auto-manifestation montre que cette tendance lui est spécifique[57]. Alors que l'esprit tend à se *révéler*, la nature s'efforce simplement d'*exister*. L'enjeu de tout moment naturel est son maintien dans l'existence et sa multiplication. Alors que l'esprit se connaît toujours lui-même en quelque façon et est tendu vers son auto-manifestation comme sujet souverain, la nature hégélienne tend simplement à proliférer[58]. Au § 249 de l'*Encyclopédie*, Hegel caractérise la nature comme un système de niveaux ou de degrés (*Stufen*). Nous ne nous intéresserons que plus loin, dans ce chapitre, à la question de savoir dans quelle mesure on peut dire que la nature évolue réellement. Pour l'instant, il nous faut tenter une comparaison structurelle des différents moments qui la composent. En quoi peut-on parler d'une concrétisation, voire d'une rationalisation de la nature ?

On observe, d'une part, un progrès en différenciation de soi, puisque, si les moments mécaniques consistent en la réitération à l'identique des points de l'espace, des instants du temps, ou encore sont caractérisés par une même matière qui se trouve seulement superficiellement déterminée par les paramètres spatio-temporels du mouvement, les corps organiques, à l'autre extrémité de la nature, sont articulés en membres possédant des configurations et des fonctions distinctes. Mais on observe, d'autre part, un mouvement d'unification avec soi. Alors que la sphère mécanique est caractérisée par des objets discontinus (les points de l'espace, les instants du temps, les astres du système solaire, etc.), l'organisme se présente, quant à lui, comme un ensemble organisé. Ces deux mouvements se contredisent-ils purement et simplement ? En réalité ils s'articulent, car on passe d'une identité et d'une différence formelles, relevant de la répétition et de la discontinuité, à une identité et à une différence concrètes, bref à une unité fonctionnelle. Les premiers moments, dans la mécanique, forment de simples agrégats de composantes non différenciées et unifiées seulement extérieurement. À l'opposé, les moments ultimes, dans la physique organique, sont intérieurement unifiés et consistent en membres distincts les uns des autres.

L'évolution du principe unificateur est également frappant. Considérons par exemple le moment final de la mécanique et le moment final de la physique organique. Le soleil est tout aussi extérieur que les planètes dont il définit le centre de la trajectoire. À l'opposé, l'âme de

l'animal est intérieure – d'où le sentiment de soi ou le mouvement spontané. La nature, en ce sens, progresse du réalisme à l'idéalisme : « La philosophie de la nature nous enseigne comment la nature supprime par degrés son extériorité, – comment la matière, déjà par la pesanteur, réfute la subsistance-par-soi du singulier et du multiple, – et comment cette réfutation, inaugurée par la pesanteur et, plus encore, par la lumière, indissociable, simple, est achevée par la vie animale, par l'être sentant, puisque celui-ci nous révèle l'omniprésence de l'âme une en tous les points de sa corporéité, par conséquent l'être-supprimé de l'extériorité réciproque de la matière. »[59] La nature constitue un ensemble dont les moments sont de plus en plus concrets, et dont les produits ultimes se révèlent, au moins tendanciellement, systématiquement organisés. Le « progrès », au sein de la nature, est caractérisé par l'apparition d'éléments présentant en eux-mêmes de plus en plus de différences, mais, inversement, les intégrant de manière toujours plus intense. Cependant, ce progrès bute inévitablement sur l'extériorité rémanente de la nature. La nature est donc caractérisée par l'échec inéluctable de sa quête de l'universel. L'addition du § 396 de l'*Encyclopédie* propose le commentaire suivant : « L'être qui vit de façon simplement animale [...] n'a pas la puissance de réaliser véritablement le genre dans lui-même ; sa singularité immédiate, dans l'élément de l'être, abstraite, demeure toujours en contradiction avec son genre. »[60] L'ultime moment de la nature, l'organisme animal, se présente comme le sommet de la nature : il y a alors sentiment de soi, emprise de l'âme sur les organes, faculté de s'affirmer face à l'environnement inorganique dans la nutrition, faculté, enfin, de se rapporter à l'autre comme à soi-même dans l'accouplement. Pourtant, l'animal demeure également affecté de l'insuffisance qui caractérise en général la nature, à savoir l'incapacité de se penser soi-même (le vivant n'est affecté que par des sensations extérieures), l'incapacité de se rapporter au monde sur le mode positif du travail[61], et, dans l'accouplement, un rapport à autrui qui demeure gouverné par l'inclination sensible et non pas orienté vers la reconnaissance d'un *alter ego*. En définitive, la nature ne s'abolit pas en elle-même comme nature, mais, bien au contraire, sa contradiction propre se radicalise à mesure que les être naturels gagnent en teneur et en subjectivité. La nature passe en effet d'une contradiction simplement formelle (l'extériorité à soi de l'espace) à une

contradiction absolue (la maladie et la sclérose de l'organisme).

En d'autres termes, la nature tend à s'universaliser, mais de manière négative, c'est-à-dire en supprimant abstraitement sa particularité. On peut observer un tel schème en considérant la reprise, dans la philosophie de la nature, du thème aristotélicien selon lequel c'est l'espèce et non l'individu qui réalise l'essence de l'animal[62]. Chez Hegel, l'activité effective de l'organisme animal consiste, comme processus générique, à sacrifier successivement chacun des individus singuliers. Alors que le Stagirite se borne, en quelque manière, à constater l'inaptitude de l'individu à actualiser parfaitement sa forme spécifique, l'auteur de l'*Encyclopédie* dramatise le thème. Pour lui, le procès de réalisation du concept ne consiste en rien d'autre qu'en la mise à mort de chacun de ses représentants singuliers. En effet, la nature ne peut s'accomplir positivement, par la prise en charge de sa particularité dans un principe universel, mais seulement négativement, par l'abolition successive de toutes ses composantes particulières. Les moments ultimes de la nature – la maladie et la mort spontanée de l'individu –, dans la mesure où non seulement ils sont conformes à la logique d'échec qui caractérise de part en part la deuxième sphère de l'*Encyclopédie*, mais encore constituent le vécu subjectif, par la chose même, de cette logique d'échec, constituent bien l'accomplissement le plus vrai de la nature.

La nature est-elle un organisme vivant ?

Comment penser l'articulation des moments de la nature ? Commençons par évoquer deux interprétations opposées, qui doivent être l'une et l'autre prises au sérieux, mais qui tout autant s'exposent à des objections complémentaires. Selon la première hypothèse, les moments de la nature constitueraient des régions ontologiques sans rapport mutuel objectif au sens où ils ne se détermineraient pas les uns au moyen des autres. Le philosophe installerait, comme dans un tableau, les différents niveaux de la nature, mais les uns ne proviendraient pas des autres. La nature surgirait « en bloc », et sans que l'interaction des divers moments ne soit constitutive. L'opposition de Hegel au transformisme donne assurément des armes à ce type de lecture, mais il faudra se demander jusqu'à quel point. Et, si cette hypothèse de lecture trouve un appui dans l'inter-

prétation créationniste de la nature hégélienne, on verra au chapitre 13 que cette dernière interprétation n'est pas non plus sans fragilité.

Selon la seconde hypothèse, l'organisation en moments correspondrait à la métamorphose d'une nature qui, dans cette transformation, conserverait pourtant son identité. En un mot, la nature serait un organisme vivant. La fortune de l'interprétation organiciste de la nature dans le milieu germanique du premier tiers du XIX^e^ siècle rend une telle hypothèse de lecture crédible. Pour Schelling par exemple, la nature est bien une totalité vivante qui se développe de manière finalisée: « La nature, comme unité dans l'infinité, est pour soi un tout et porte en soi toutes les « puissances » des choses, sans cependant être en particulier aucune d'entre elles. En elle se trouve le *prius* absolu de chacune, en elle est l'unité, l'infinité et l'identité des deux, chacune sans mélange dans la même clarté et pourtant dans une unité éternelle. [...] La nature qui s'efforce avec toute sa diligence et tout son art de créer des plantes d'espèce divine, aspire, à travers toutes les formes, à unifier autant que possible l'unité essentielle avec l'unité contingente. »[63] Or les textes de Hegel semblent, à leur tour, multiplier les mentions d'un but et d'une fin de la nature considérée comme un organisme. Selon le § 251 de l'*Encyclopédie*, « la nature est en soi un tout vivant »[64]. La *Leçon* de 1821/22 précise: « Le système des niveaux [...] doit avoir un but déterminé et une fin ultime. »[65] Le problème de l'articulation des moments de la philosophie de la nature semble ainsi résolu: la nature serait vivante, son déploiement répondrait à un télos immanent, elle serait à ce titre rationnelle et aurait pour but de se produire comme esprit[66].

D'emblée cependant, des objections se présentent. Si la nature constituait une totalité visant un but unitaire, l'aliénation de la logique comme nature ne serait-elle pas illusoire? La nature ne conserverait-elle pas alors une pleine logicité ou – point de vue opposé mais tout aussi inconfortable – ne relèverait-elle pas déjà, plus ou moins subrepticement, de la sphère spirituelle? Au demeurant, comment admettre que la nature soit vivante dans son ensemble alors que la vie n'est que son moment ultime? Dans la physique organique elle-même, on constate qu'il n'y a pas de vie en général mais seulement une multiplicité de vivants. D'ailleurs le concept d'âme du monde, mis en avant par Schelling, brille par son absence dans la philosophie hégélienne de la nature.

Significativement, l'âme du monde ne se présente que dans la philosophie de l'esprit, et avec un sens très dévalué puisqu'elle désigne alors la réceptivité indéterminée de l'âme humaine à l'égard de la nature extérieure[67]. Cependant il y a plus : si nous lisons de près les textes évoqués ci-dessus, nous constatons qu'ils déterminent la nature comme vivante *en soi* ou comme telle que sa fin ultime est un *devoir-être*. Ces textes, loin de résoudre le problème, ne font que le rendre plus aigu[68].

Une métamorphose seulement intérieure

À nouveaux frais, essayons de comprendre le principe de développement de la nature en lisant le § 249 de l'*Encyclopédie*. Ce texte, qui reprend des affirmations déjà formulées au § 97 de l'*Encyclopédie* de Nuremberg[69], concentre en effet les explications et les difficultés de la pensée du passage au sein de la nature :

> La nature est à considérer comme un système de degrés dont l'un provient nécessairement de l'autre et forme la vérité la plus prochaine de celui dont il résulte, toutefois, non pas de telle sorte que l'un serait engendré à partir de l'autre de façon naturelle, mais dans l'Idée intérieure qui constitue le fondement de la nature. La métamorphose n'appartient qu'au concept en tant que tel, puisque seul le changement de celui-ci est un développement. Mais le concept, dans la nature, pour une part, est seulement un intérieur, et, pour une autre part, existe seulement en tant qu'un individu vivant ; c'est donc uniquement à celui-ci qu'est bornée une métamorphose existante.[70]

En vérité, ce texte semble affirmer une chose et son contraire. D'une part, les moments adviendraient les uns à partir des autres – voilà, semble-t-il, pour le « réalisme » de l'articulation. D'autre part cependant, la métamorphose des moments n'aurait de validité que conceptuelle – voilà pour l'« idéalisme » (au sens, non hégélien, de ce qui n'est vrai que pour nous) de l'articulation. Comment accorder ces deux ensembles d'affirmations ? L'hypothèse que nous souhaitons défendre est la suivante. Il y aurait un rapport génétique objectif des différents moments de la nature, mais ceux-ci ne résulteraient pourtant pas d'une fin commune et les moments ne relèveraient nullement d'un seul et même être. En un mot, les êtres naturels seraient les uns par les autres, mais la nature ne pourrait être pensée comme un organisme présentant une fin universelle. Les moments advien-

draient les uns au moyen des autres mais sans lien unitaire : ils n'auraient pas d'assise substantielle commune et ne correspondraient pas à l'actualisation d'un télos général immanent. La force de la théorie hégélienne serait alors de poser que l'altérité constitue, en elle-même, le principe de l'avènement des moments de la nature. Il y aurait conditionnement réciproque des êtres multiples, mais non pas métamorphose d'une seule et même Idée.

En premier lieu, il faut éclaircir ces affirmations énigmatiques suivant lesquelles le passage n'est pas naturel mais ne relève que du concept intérieur de la nature. Peut-on tirer de ces considérations l'idée que les moments de la nature seraient objectivement indifférents les uns aux autres et qu'il n'y aurait de relativité mutuelle que selon le point de vue subjectif du philosophe ? En fait, la suite du texte et les développements correspondants des *Leçons* montrent qu'il s'agit ici d'une critique du transformisme : « Ce fut une représentation maladroite d'une [certaine] philosophie de la nature, chez les Anciens et aussi chez les Modernes, que de regarder le développement d'une forme et sphère naturelle, et son passage dans une forme et sphère supérieure, comme une production effective selon l'extériorité, mais que – pour la rendre plus claire – on rejeta dans l'obscurité du passé. »[71] Le transformisme tel qu'il est critiqué par Hegel signifie qu'un moment quelconque de la nature résulterait de la transformation d'un autre moment. En quelque sorte, toute chose deviendrait toute chose. C'est ainsi qu'au fil des générations les poissons deviendraient des animaux amphibies, qui deviendraient des oiseaux, etc. « Cette idée a longtemps hanté la philosophie de la nature et sévit encore. »[72] Le transformisme est inacceptable pour Hegel notamment parce que la temporalité naturelle est celle de la répétition et non du progrès. Dès lors, les choses naturelles sont toujours déjà ce qu'elles sont et non pas leur œuvre propre[73]. Une chose ne peut progresser que dans la mesure où elle est capable de transcender ses déterminations données, bref où elle est idéalisante. Or tel est le cas de l'esprit mais non de la nature. On objectera cependant : dans la nature, beaucoup d'êtres sont caractérisés par un certain devenir. Hegel accorde ce point, mais en précisant que, s'il y a des organismes dans la nature, on ne peut dire en revanche que la nature tout entière soit organique. Au demeurant, on peut aller plus loin dans la réponse à l'objection en soulignant que le développement des organismes

naturels n'est que formel. La genèse du vivant, en effet, consiste en une croissance ou en une multiplication, c'est-à-dire en un devenir simplement quantitatif. Les êtres naturels sont immédiats au sens où ils sont tels qu'ils sont donnés et non pas tels qu'ils se produisent. Certes le genre des lions, par exemple, se réalise comme une succession de générations : cependant les lions successifs sont alors tous conformes à un type donné, qui, quant à lui, est incapable d'évoluer qualitativement. De même, si le philosophe accorde avec Cuvier qu'il y a eu des « révolutions » géologiques, il a soin de montrer qu'elles furent contingentes et ne produisirent que des effets superficiels[74]. Plus généralement, la représentation transformiste va à l'encontre de la conception hégélienne de la nature dans la mesure où elle postule une identité fondamentale des êtres naturels. En effet, si l'on admet le transformisme, on admet du même coup que les différents êtres naturels relèvent de genres transhistoriques, donc qu'il y a des totalités dans la nature, ce qui revient à gommer la différence entre la nature et l'esprit. En définitive, le bilan est le suivant : la récusation de l'« engendrement naturel », au § 249, sert à disqualifier non pas toute idée d'avènement des moments en vertu de leur conditionnement réciproque, mais simplement la thèse selon laquelle la nature resterait identique à elle-même dans sa genèse.

Comment comprendre alors l'idée de la métamorphose « seulement intérieure » ? Il importe en fait de distinguer l'intérieur et le *seulement* intérieur. L'intériorité est unilatérale lorsqu'elle ne parvient pas à s'extérioriser dans une existence qui lui correspondrait. Cela a deux conséquences corrélatives : d'une part, « comme quelque chose d'intérieur, [le principe n'existe que] comme disposition, vocation, etc. »[75]. D'autre part, l'existence extérieure n'étant pas actuellement déterminée par le principe intérieur, elle l'est par un être qui est lui-même extérieur. En un mot, elle est hétéronome. Ce point est affirmé dans la Doctrine de l'essence de la *Science de la logique* : « Le germe de la plante, l'enfant, ne sont d'abord que plante intérieure, homme intérieur. Mais pour cette raison la plante ou l'homme est, comme germe, quelque chose d'immédiat, quelque chose d'extérieur qui ne s'est pas encore donné la relation négative à soi-même, quelque chose de passif, de livré à l'être-autre. »[76] Le développement du germe est conditionné par la terre qui lui sert de matrice et l'enfant voit sa volonté soumise à l'autorité de ses parents ou de

ses maîtres[77]. Ainsi, lorsque Hegel affirme que, dans la nature, le concept n'est qu'intérieur ou que la métamorphose n'advient qu'au concept, il entend que les êtres naturels sont fondamentalement passifs et à chaque fois médiatisés, non par une essence intérieure, mais par un donné extérieur, c'est-à-dire par un autre être naturel. Plus généralement, le développement de la nature ne peut être expliqué qu'à partir du conflit réciproque de ses composantes. Toutefois, comme ce développement passif relève du mauvais infini, elle est en même temps la quête d'une processualité autonome. L'auto-détermination est présente « en soi », comme terme d'un progrès jamais achevé.

La relativité des moments, principe du progrès systématique

En définitive, l'enjeu argumentatif du § 249 est double : réfuter la thèse commune du transformisme naturel et montrer la spécificité de la nature en lui déniant un type de développement qui n'est vérifié, dans la sphère réelle, que par l'esprit, à savoir le développement autonome de ce qui reste continûment le même. Le § 248 associe déjà, de manière paradoxale, l'apparente subsistance-par-soi des entités naturelles et l'intériorité abstraite du concept : « Dans cette extériorité, les déterminations conceptuelles ont l'apparence d'une subsistance indifférente et de la singularisation isolante les unes vis-à-vis des autres. C'est pourquoi le concept est en tant qu'un intérieur. »[78] Comme on l'a rappelé au premier chapitre, la notion d'apparence ne désigne pas un mirage ou une simple illusion, mais une réalité contradictoire car insuffisamment développée. Plus précisément, les êtres naturels ne sont qu'apparemment subsistants-par-soi, dans la mesure où, irréductiblement divers, ils sont pourtant dépendants les uns des autres. Les êtres naturels tendent vers l'autonomie : cependant ils n'y parviennent jamais véritablement, puisque, de manière contradictoire, ils cherchent à s'autonomiser grâce à l'altérité. Si, dans l'esprit, le changement répond à un principe immanent d'auto-détermination, dans la nature il résulte de la violence exercée par l'altérité. Par exemple, la planète est caractérisée par un mouvement spontané, mais sa trajectoire est définie à partir du soleil. Pareillement, la cause du devenir de tel réactif chimique se trouve, à la fois, dans ses propriétés et dans le réactif qui lui est associé dans telle ou telle expérience. De la même manière encore, la modification d'un organe quelconque du corps vivant

répond certes à sa configuration et à son dynamisme propre, mais aussi à l'action exercée par les autres organes. L'être naturel est donc à la fois partiellement indépendant et partiellement relatif. Il représente bien, à ce titre, cette liaison imparfaite de l'immédiateté et de la médiation que la Doctrine de l'essence pense, quant à elle, de manière pure. Cette contradiction n'est pas telle que l'être naturel ne puisse pas être, mais elle implique le caractère inévitablement décevant des processus de la nature. D'un côté, l'être naturel est déterminé par l'autre, mais pas au point d'être confondu avec lui. De l'autre, il est individualisé, mais pas au point d'être autonome. Les êtres naturels ne sont ni mutuellement indifférents, ni unifiés dans une totalité, mais relatifs les uns aux autres : « La lumière et sa négation sont l'une à côté de l'autre, mais la lumière est la puissance qui chasse les ténèbres. »[79] Nous trouvons ici une structure fondamentalement réflexive, et ce n'est pas une surprise puisque la nature est le deuxième grand moment du système.

Comment comprendre alors la dynamique systématique de la nature ? Les moments ne se produisent pas les uns les autres mais se présupposent réciproquement. Ils sont tous toujours déjà là, mais leur vie consiste à se reproduire en se niant mutuellement. Le devenir de la nature n'est pas l'auto-transformation d'une entité qui resterait fondamentalement identique à elle-même, comme dans l'esprit, mais le conflit répétitif d'une multiplicité d'entités données, et qui se contentent, dans leur conflit, de proliférer de manière monotone. Par exemple, quel est le rapport entre le temps et l'espace ? L'un et l'autre, comme suite indéfinie de leurs composantes propres, sont toujours déjà là, ils sont fondamentalement donnés. Cependant, ils existent à titre d'opposés réciproques. Le temps est donné, mais il est donné à titre de négation de l'espace et inversement. Quand bien même les deux moments ne se produisent pas l'un l'autre, s'il l'un n'était pas, l'autre ne serait pas. Il en va de même, pour prendre un autre exemple, du rapport des espèces animales : celles-ci ne s'engendrent pas mutuellement, mais elles se définissent les unes par opposition aux autres. Ajoutons enfin que si telle espèce naturelle est donnée au sens où son type est toujours déjà là, elle ne se réalise concrètement que de manière processuelle, comme suite des générations. La conception hégélienne de la genèse de la nature associe l'*immédiateté*, la *relativité* et la *répétition*.

On peut néanmoins parler de l'« Idée intérieure de la nature » au singulier dans la mesure où chaque être naturel est habité par une même tendance. Il s'agit pour lui de se faire valoir au détriment des autres et, ainsi, d'unifier l'altérité sous sa loi particulière. Il y a donc « en soi » une identité fondamentale des êtres naturels : « La vie éternelle de la nature consiste [...] en ceci que l'Idée s'expose dans chaque sphère comme elle peut s'exposer dans une telle finitude, de même que chaque goutte d'eau donne une image du soleil. »[80] La prolifération des êtres naturels tient alors à ce qu'aucun d'entre eux ne permet la réalisation adéquate de cette tendance. Pourquoi y a-t-il une extension interminable de l'espace ? Parce que nul point de l'espace n'est total. Pourquoi une suite sempiternelle de générations animales toujours nouvelles ? Parce que nul animal ne parvient à être par soi. Le paradoxe de la nature est qu'elle cherche son remède dans sa maladie, à savoir dans la multiplicité.

La spécificité de la philosophie de la nature de Hegel consiste à rendre compte de l'origine des moments sans présupposer leur unité générique. Les moments ne sont pas autistiques, car ils sont en relation réciproque. Cependant, il n'y a pas de principe positif d'identification. Ils sont bien relatifs, mais c'est en raison de leurs conflits multiformes que s'explique leur activité. L'originalité de la nature, dans le cycle logique-nature-esprit, tient à ce qu'en elle les êtres ne relèvent pas d'un principe commun mais pourtant se déterminent mutuellement. C'est pourquoi la nature constitue un enchaînement de phénomènes qui reste dépourvu de raison. La nature est une genèse perpétuelle (le sens antique de la *phusis* : naissance, est retrouvé), néanmoins elle n'est pas la genèse d'*un* être, mais celle d'une multitude d'êtres mutuellement hostiles. Parce qu'il n'y a pas de télos général de la nature, celle-ci n'est pas un sujet. Certes, il y a de la subjectivité dans la nature, par exemple dans les organismes vivants, mais la nature en tant que telle n'est pas subjective. La nature est sans finalité, aussi bien à l'égard d'autre chose qu'à son propre égard. Elle est habitée par une tendance, mais celle-ci est aveugle : la nature vise simplement sa reproduction à l'identique. Dès lors, ne peut-on l'identifier à la nature schopenhauerienne ? Non, car la nature selon Schopenhauer renvoie à la volonté une, immuable, et inconditionnée. À l'opposé, la nature hégélienne est strictement multiple, changeante et purement dépendante. La volonté schopenhauerienne est la substance occulte de la nature phéno-

ménale ; pour Hegel, en revanche, la nature s'épuise dans la multiplicité de ses phénomènes.

Il y a donc bien une genèse de la nature, au sens où les moments adviennent les uns au moyen des autres, et plus précisément les uns à l'encontre des autres. Néanmoins, la vie de ces moments n'est jamais novatrice, mais constitue la simple répétition de ce qui a déjà eu lieu. La nature, pour Hegel, n'évolue donc en aucune manière. On a vu plus haut que la notion d'Idée désigne une totalité. Or il n'y a de totalité *véritable* que si la chose considérée possède un principe universel qui rend compte de la série de ses déterminations particulières. Tel n'est assurément pas le cas de la nature. Néanmoins, celle-ci tend à se défaire de son extériorité, même si cette lutte est vaine, puisqu'elle ne s'opère que sur un mode extérieur. Par exemple, un animal quelconque est certes engendré par ses congénères et dépend de son environnement : pourtant, la violence qu'il déploie à l'égard de ses semblables et de son milieu constitue, sur le mode du mauvais infini, une activité d'autonomisation. Plus généralement, la dépendance réciproque des phénomènes de la nature signifie que cette dernière est caractérisée par une infinité de liaisons finies : si elle n'est pas une totalité effective, en et pour soi, elle est néanmoins une totalité *en soi*, comme addition des êtres naturels juxtaposés, et c'est précisément ce que Hegel exprime en disant que la nature est l'Idée hors de soi ou l'Idée dans la forme de l'être-autre. De ce point de vue, l'auteur de l'*Encyclopédie* est-il du côté des Anciens ou des Modernes ? On ne peut répondre de manière simple. *a)* La nature est bien, aux yeux de Hegel comme à ceux des Anciens, un ordre hiérarchisé et dynamique. Contre les Modernes, il se refuse à faire de la nature le milieu inerte des mouvements qui se produisent en elle, et considère que l'être naturel est caractérisé par une tendance immanente à la suppression de son extériorité. Par ailleurs, si l'on considère, par exemple avec Catherine Chevalley, que la science moderne se caractérise non par sa fidélité aux données de l'observation naïve mais au contraire par les abstractions qu'elle opère (abandon de l'étude de la cause, étude des cas limites, géométrisation des phénomènes, production d'un espace expérimental *sui generis*...)[81], Hegel est bien plutôt du côté des Anciens que des Modernes. *b)* En revanche, comme ces derniers, l'auteur de l'*Encyclopédie* met en avant les déterminations quantitatives des

êtres naturels, ainsi que leur extériorité et leur relativité réciproque[82]. En outre, contre les Anciens, il distingue strictement l'ordre naturel et l'ordre humain et dénie à la nature toute normativité à l'égard de l'esprit, en considérant au contraire que celle-là est vouée à être instrumentalisée par celui-ci. *c)* D'une certaine manière, l'auteur de l'*Encyclopédie* tend donc à opérer la synthèse des deux époques. On peut faire ici une analogie avec sa pensée politique. Hegel reste proche des Anciens en définissant l'État comme une unité intégrative qui l'emporte sur les individus. En revanche, il est moderne en ce qu'il fait de la liberté l'enjeu de l'activité politique. De manière analogue, à propos de la nature, il reste proche des Anciens par sa dénonciation du sensible multiple. En revanche, il est moderne en déniant à la nature toute raison d'être intérieure, et en faisant de l'enchaînement extérieur des phénomènes sa caractéristique propre.

CHAPITRE 10

LES MOMENTS DE LA NATURE

Quelles différences séparent la mécanique, la physique et, enfin, la physique organique ? Proposons, à titre d'introduction, une hypothèse d'ensemble que nous détaillerons par la suite. *a)* Dans la mécanique, l'objet est caractérisé par des qualités non pas essentielles mais accidentelles, c'est-à-dire contingentes et variables : masse, localisation spatiale ou temporelle, mouvement... En un mot, l'objet est abstraitement universel au sens où il est indéterminé. *b)* Dans la physique, à l'opposé, il est individualisé : il possède des attributs essentiels objectifs qui le distinguent intrinsèquement de tout autre corps physique. Mais, justement, il se définit alors non par lui-même mais par opposition aux autres corps. *c)* Dans la physique organique, enfin, l'objet est concrètement universel au sens où ses propriétés s'expliquent par la relation qu'il entretient avec lui-même. Ainsi, le corps animal est caractérisé par une activité d'auto-production et, en conséquence, préserve son intégrité malgré ses variations. L'acide se neutralise et l'eau s'évapore : mais ce sont là des objets physiques. L'animal, quant à lui, est capable de croître sans perdre son identité. Bien plus, aux prises avec l'altérité dans la nutrition ou dans l'accouplement, il la rend, au moins tendanciellement, identique à lui-même.

On peut encore considérer l'évolution systématique de la nature d'un point de vue plus précis. *a)* Le corps mécanique est entièrement dépourvu de principe intérieur de détermination. Significativement, lors même qu'il possède un mouvement spontané, par exemple dans la chute libre, la loi de son mouvement est définie à partir d'un point qui lui est extérieur, à savoir le centre vers lequel il se dirige. *b)* Le corps physique,

par opposition, présente déjà une certaine essence intérieure, même si ses déterminités restent extérieurement conditionnées. Par exemple, un corps élastique se déforme lorsqu'il est soumis à un choc, mais reprend ensuite spontanément sa forme initiale[1]. Ou encore, si « le corps en tant que cristal n'éclaire pas de lui-même, [s']il n'est que le paraître d'un autre »[2], la transparence est bien une propriété spécifique du cristal, et l'effet observé résulte pour une part de cette propriété. *c)* Avec le corps organique, enfin, nous avons affaire à une instance douée de subjectivité. Certes, comme nous l'avons vu au chapitre précédent, le corps organique est intérieurement scindé, au sens où il y a une inadéquation fondamentale entre l'âme et le corps naturel. Néanmoins, l'âme naturelle se rapporte à *son* corps. Alors qu'il est possible d'acidifier une solution aqueuse ou de modifier la température d'un corps physique, nous sommes en revanche sans pouvoir sur le vivant. En définitive, on constate que le procès de la nature implique l'avènement d'objets de plus en plus auto-déterminés ou auto-explicatifs, et, partant, doués d'une autonomie et d'une puissance croissantes à l'égard de leur environnement. Cependant, ils ne parviennent jamais à dépasser la contradiction qui les définit : l'inadéquation de leur forme, comme principe d'unité, et de leur matière, comme principe d'extériorité. Examinons alors plus en détail les moments constitutifs de la nature.

La mécanique

Les déterminations de l'objet mécanique sont immédiates au sens où elles ne sont ni un principe intrinsèque d'individualité qui distinguerait l'objet considéré des autres (physique), ni la réalisation d'un but intérieur (physique organique). Le corps mécanique, dépourvu d'essence mais caractérisé par la pure accidentalité de sa localisation spatio-temporelle et de sa matière, est factuellement donné et non produit, si bien que ses déterminités ne sont que passagères et superficielles. Le développement de la nature mécanique est alors le suivant : tout d'abord un moment strictement formel, qui se tient à l'écart de la réalité matérielle : l'espace, le temps et le mouvement. Ensuite l'inscription inadéquate de cette forme dans la matière : la mécanique finie, moment des rapports d'inertie, de choc et de chute libre. Enfin, la prise en charge de la matière dans un mouvement infini : la mécanique absolue, moment du système solaire.

Espace, temps et mouvement

Les moments initiaux de la mécanique ne sont pas subjectifs. Hegel récuse sans hésiter l'interprétation kantienne de l'espace et du temps comme formes a priori de l'intuition : « Si nous avons dit que le senti recevait de l'esprit intuitionnant la forme du spatial et du temporel, cette proposition ne peut être entendue comme si espace et temps étaient seulement des formes subjectives. C'est à de telles formes que Kant a voulu réduire l'espace et le temps. Les choses sont pourtant, en vérité, elles-mêmes spatiales et temporelles ; cette double forme de l'extériorité réciproque ne leur est pas imposée unilatéralement par notre intuition. »[3] On retrouve ici l'hostilité déclarée de Hegel à l'égard de tout ce qui lui apparaît comme scepticisme, au sens où la connaissance n'aurait pas de référent objectif ou bien aurait un référent « en soi » qui différerait de l'objet de connaissance. Ce qui est connu n'est rien d'autre que ce que la chose donne à connaître d'elle-même, à savoir ce qu'elle est. Néanmoins, la thématique kantienne a ceci de pertinent, aux yeux de Hegel, qu'elle reconnaît le caractère abstrait de l'espace et du temps : « Mais, du reste, à ceux qui ont l'étroitesse d'esprit d'attribuer à la question de la réalité de l'espace et du temps une importance toute particulière [car cette réalité est en fait indubitable], il faut répondre qu'espace et temps sont des déterminations au plus haut degré indigentes et superficielles. »[4] Dans l'économie de la mécanique en effet, l'espace et le temps constituent des abstractions au sens où ils ne sont pas encore inscrits dans une matière. Pourtant, qu'ils soient abstraits ne les empêche nullement d'exister véritablement, comme moments *sui generis.*

Espace, temps et mouvement sont constitués, à chaque fois, d'éléments atomiques : les parties de l'espace – Hegel parle de punctiformité ou de ponctualité (*Punktualität*)[5] –, les instants du temps, la série des positions spatio-temporelles constitutives d'un mouvement. Les éléments sont à la fois qualitativement identiques (rien ne distingue essentiellement un pur point de l'espace d'un autre point, d'où la continuité de l'espace en général), numériquement distincts (la multiplicité est radicale), et mutuellement relatifs (car leurs positions respectives se définissent les unes par rapport aux autres). Plus précisément, on a affaire tout d'abord à la série *statique* des points *coexistants* de l'espace, puis à la série *mobile* des

instants *successifs* du temps, enfin au *devenir* d'un *même* mouvement. Notons également que si le moment de l'espace, comme celui du temps, est *fini* au sens où il est incapable de s'identifier aux autres moments, l'expansion de l'espace, comme la continuation du temps, est *interminable*.

Mécanique finie

Il s'agit, dans la mécanique finie, du passage de l'idéalité à la réalité, et plus précisément de l'avènement de la matière. Hegel souligne le fait que, si cet avènement est incompréhensible pour l'entendement qui croit que l'opposition de l'idéel et du réel est insurmontable, il est en revanche intelligible pour le point de vue philosophique[6] – qui rejoint à cet égard le sens commun : car ce dernier ne doute, quant à lui, ni de l'objectivité de l'espace, du temps et du mouvement, ni de l'objectivité de la matière. Cependant l'autre de l'idéalité pure n'est pas la réalité matérielle idéalisée, c'est-à-dire informée par un mouvement auto-moteur et systématiquement articulé. L'autre de l'idéalité *abstraite* est l'opposition *finie* de l'idéalité et de la réalité. On observe donc, dans la deuxième section de la mécanique, une situation d'opposition entre un principe idéalisant qui cherche à se faire valoir dans le réel et un principe matériel rétif à la forme unifiante. Le principe idéalisant, cependant, n'est pas lui-même dépourvu de matière, tout comme le principe matériel n'est pas dépourvu de forme. La mécanique finie a donc pour thème, non pas l'assujettissement de la *totalité* des corps réels à un mouvement *universel*, mais une série de rapports *locaux*, tels que le mouvement particulier d'un corps s'oppose, à chaque fois, à celui d'un autre corps. Plus précisément, on assiste à un rapport tout d'abord de dépendance à l'égard de l'autre corps (l'inertie), puis de concurrence (le choc) et enfin d'indépendance relative (la chute libre, qui consiste dans un mouvement spontané mais orienté vers un centre donné).

La matière résume d'emblée la contradiction de la mécanique finie puisque, de manière alternée, elle se disperse et se concentre : « La matière se tient à l'écart spatialement, elle offre une résistance, ce en quoi elle se repousse d'elle-même ; c'est là sa répulsion, par laquelle la matière pose sa réalité et remplit l'espace. Mais les éléments isolés en leur singularité, qui sont repoussés les uns par les autres, ne sont tous que des Uns, de multiples Uns ; ils sont l'un ce qu'est l'autre. [...] C'est là la suppres-

sion de la tenue à l'écart des étants-pour-soi, l'attraction. »[7] Hegel prétend-il ici déduire la matière au sens où son discours établirait son essence et sa nécessité sans prendre appui sur l'expérience ? En réalité, il se borne à rendre l'expérience concevable en dégageant son sens systématique. Comme nous le verrons en effet au chapitre 12, le renversement d'un processus en son contraire, sans lien de l'un à l'autre, est caractéristique des moments immédiats : or la mécanique est un moment immédiat dans l'économie générale de la nature. Certes, le *concept philosophique* de matière est nécessaire, puisqu'il est une auto-réalisation du *concept* de la nature en général. En revanche, la *matière réelle* est quant à elle contingente, puisqu'elle se décompose et se recompose à chaque instant sans que son activité ne réponde à une raison intérieure.

Le premier moment de la mécanique finie est plus précisément celui de l'inertie. Quel est le statut de cette notion dans le dispositif encyclopédique ? Nous n'avons pas affaire ici à une loi au sens d'un énoncé inductif portant sur certains aspects des phénomènes mécaniques. Il s'agit en réalité d'une série de processus originaux. Alors que le principe d'inertie, selon Newton, constitue une caractéristique générale des mouvements mécaniques[8], la notion d'inertie n'a de sens, aux yeux de Hegel, que pour une série donnée de phénomènes. Plus précisément, on ne dira pas que certains corps mécaniques sont doués d'inertie et non pas d'autres, car en régime immédiat les propriétés sont interchangeables. On dira plutôt qu'à tel moment, un corps présente un mouvement inertiel, qu'à tel autre, il heurte d'autres corps, qu'à tel autre enfin, il est en chute libre. L'inertie selon Hegel consiste dans la dépendance du mouvement de certains corps mécaniques à l'égard d'autres corps. Le corps affecté d'inertie est dépourvu de toute autonomie : « Prise pour elle-même, ni [la masse] n'est en repos ni elle ne se meut, mais elle ne fait que passer d'un état dans l'autre sous l'effet d'un ébranlement extérieur ; c'est-à-dire que repos et mouvement sont posés en elle par le fait d'autre chose. »[9]

En deuxième lieu, le choc consiste dans le conflit explicite de deux corps pour occuper tel ou tel lieu. Dans la mécanique, il n'y a pas encore de relations réelles, comme par exemple des relations de cause à effet, mais simplement des phénomènes de substitutions de propriétés. Cela se traduit, dans le cas de l'inertie, par la communication du mouvement de l'un à l'autre, ou encore, dans le choc, par le remplacement de

l'un par l'autre en un lieu déterminé. Qu'il y ait choc montre, aux yeux de Hegel, que le corps ne se réduit pas à ce qu'il est momentanément mais consiste, à titre de tendance, dans son unité avec l'autre : « Les matières peuvent bien être représentées aussi dures et cassantes qu'on voudra, on peut bien se représenter qu'il reste encore quelque chose entre elles : dès qu'elles viennent au contact l'une de l'autre, elles ont en elles un être-posé dans un Un, quelque petit qu'on veuille se figurer ce point. C'est là la continuité matérielle existante supérieure, non pas la continuité extérieure simplement spatiale, mais celle qui est réelle. »[10] On a ici une illustration de la contradiction de la nature, puisque les corps sont à la fois unis et séparés.

Enfin, la chute consiste en un mouvement tel que le corps considéré tend à gagner non plus un lieu défini par un corps quelconque mais son centre propre. On a vu que la nature s'efforce continûment de s'universaliser. C'est pourquoi le centre n'est pas considéré par Hegel comme exerçant une attraction sur les corps mécaniques qui se meuvent vers lui. À l'inverse, ce sont ces derniers qui tendent spontanément vers le centre : « La chute est le mouvement relativement libre ; libre : en tant qu'il est posé moyennant le concept du corps ; [...] il lui est donc immanent. »[11] Ou encore : « La pesanteur n'est pas autre chose que la recherche de cette unité. [...] La matière est pesante en elle-même, il n'y a pas de force qui sollicite la matière, qui s'exerce sur elle de l'extérieur, mais la matière n'est rien d'autre que pesante, [...] elle tend vers l'unité. »[12] Le centre représente, dans l'économie de la mécanique finie, un universel à titre de pôle identique d'unification de l'ensemble des corps : « La chute est la position seulement abstraite d'un unique centre, dans l'unité duquel la différence des masses et des corps particularisés se pose comme supprimée. »[13] Néanmoins, il n'y a pas ici de centre absolu, si bien que le lieu naturel des corps est variable, d'où une série indéfinie de chutes finies.

Mécanique absolue

Tandis qu'étaient présentés, dans les deux moments précédents, des idéalités atomiques et des corps matériels sans véritable loi d'interaction, apparaît, dans la mécanique absolue, un ensemble organisé, à savoir le système solaire. L'unité des corps ne consiste plus dans leur juxtaposition ni dans leur assemblage deux à deux mais dans leur agencement en

une totalité se conservant de manière dynamique. Dans la mécanique céleste, les planètes sont associées non par agrégation mais en vertu du centre commun de leurs trajectoires. Comment rendre compte alors du mouvement des planètes ? Non par une force physique : « il n'y a pas de force centripète qui retienne [les corps planétaires] ni de force centrifuge qui les repousse »[14], mais en vertu de la tendance spontanée des planètes à changer de lieu : « Une planète se trouve maintenant en ce lieu-ci, mais elle a en soi pour être d'être aussi dans un autre lieu, et en se mouvant elle amène à l'existence cet être-autre qui est le sien. »[15] Explicitons ce point. *a)* Le fait que nous soyons encore, avec la mécanique, dans un moment *immédiat* de la nature se traduit par le caractère indéterminé, donc variable, de la position de la planète sur sa trajectoire. La planète « a son centre hors d'elle-même, par conséquent elle est en même temps déterminée de telle sorte que son lieu n'est pas absolu, mais qu'elle cherche son centre, qu'elle change son lieu, qu'elle le change pour un autre lieu. Tel est [son] mouvement en général, et c'est un mouvement libre, sans choc ni pression. »[16] Le mouvement de la planète ne s'explique pas par une cause intérieure ou extérieure mais par son incapacité à rester où elle est. N'ayant pas de « lieu » propre, elle s'établit alternativement en tous lieux. *b)* Par ailleurs, le fait que nous soyons dans le moment *spéculatif* de la mécanique implique le caractère organisé du mouvement, si bien que la planète présente une trajectoire déterminée. Plus précisément, cette trajectoire est courbe, ce qui permet à la planète, à la fois, d'affirmer sa subsistance-par-soi et sa relativité à l'égard du soleil[17]. Ainsi se trouve justifié, aux yeux de Hegel, le caractère d'une part courbe, d'autre part *ad infinitum* du mouvement des planètes et de leurs satellites.

Le mouvement ne s'analyse qu'en termes d'espace et de temps[18]. Le soleil définit simplement le lieu autour duquel les planètes se meuvent librement : « Le mouvement inconditionnellement libre, [...] le grand mécanisme du ciel [...] est une courbe ; alors il se produit simultanément que les corps particuliers posent pour eux un corps central et qu'ils sont posés par le corps central. Le centre n'a aucun sens sans la périphérie, ni la périphérie sans le centre. C'est ce qui fait disparaître les hypothèses physiques qui partent tantôt du centre, tantôt des corps particuliers, et qui pose tantôt ceux-ci, tantôt celui-là, comme ce qu'il y a d'originaire. »[19] Il n'y a ni cause déterminante ni effet dérivé – ceci n'a lieu que dans la

physique – mais simplement l'association d'un centre et d'une périphérie qui se définissent l'un par l'autre. La théorie hégélienne de la mécanique céleste est à la fois décevante et cohérente. Elle renonce aux causes prétendument cachées des phénomènes et assume le caractère rudimentaire de l'analyse qu'elle propose. Le discours est fruste parce que la chose même est sans contenu différencié ni raison intérieure. L'immobilité du soleil est à associer au fait qu'il possède en lui-même son centre, tandis que le mouvement des autres astres répond, au contraire, à l'extériorité de leurs centres respectifs, que ceux-ci soient le soleil face aux planètes, ou les planètes face à leurs satellites respectifs. Dans la mesure en effet où un astre ne possède pas en lui-même son centre, sa position est contingente et par suite variable.

On soutient parfois que Hegel est fondamentalement d'accord avec l'interprétation newtonienne du mouvement des planètes et se propose simplement de la corriger à la lumière d'une théorie des forces originaires de la matière. Un des arguments est que Hegel a recours à la notion de gravitation au § 269 de l'*Encyclopédie*. Certes, mais la question est de savoir ce qu'il entend par cette notion. Elle ne désigne, pour lui, que le mouvement organisé des astres : « La gravitation ne signifie rien d'autre que la forme du mouvement absolu, le mouvement libre. »[20] Non seulement le § 269 caractérise la gravitation sans recourir à la notion de force, mais la remarque qui suit dénonce violemment l'idée selon laquelle le mouvement gravitationnel serait à associer à des « forces particulières » qui « agiraient sur les corps »[21]. Assurément, la doctrine de Newton n'est pas erronée pour Hegel : mais elle a le défaut de projeter un formalisme mathématique redondant sur les énoncés de Kepler : « Les sciences, surtout les sciences physiques, sont remplies de tautologies de cette sorte, qui constituent pour ainsi dire le privilège de cette science. Comme raison du fait que les planètes se meuvent autour du soleil, on indique la force d'attraction de la terre et du soleil l'un en regard de l'autre. Par là, on n'énonce rien d'autre selon le contenu que ce que contient le phénomène, savoir le rapport de ces corps l'un à l'autre dans leur mouvement, sauf qu'on l'énonce sous la forme de déterminations réfléchies dans soi dans la forme de forces. Si après cela on demande ce qu'est comme force la force d'attraction, la réponse est qu'elle est la force qui fait que la terre se meut autour du soleil. »[22] La critique hégélienne de Newton peut nous apparaî-

tre aujourd'hui comme exotique, mais elle n'a rien que de très commun à l'époque. Toutefois, dans sa formulation spécifiquement hégélienne, elle renvoie à une exigence précise : idéaliser les phénomènes en les inscrivant dans un système conceptuel, mais non pas les doubler d'entités issues de la seule réflexion.

On peut maintenant établir le bilan de la mécanique comme première section de la philosophie de la nature. Du premier au troisième moment, la propriété spécifique de la nature mécanique est maintenue, à savoir l'immédiateté et le caractère superficiel des déterminations. Cependant, dans le premier moment (espace, temps et mouvement), les éléments sont seulement formels et leurs déterminations – l'ordre spatial, etc. – sont présupposées. Dans le troisième moment en revanche, celui de la mécanique absolue, les objets mécaniques sont substantiels en tant qu'astres et leurs déterminations, à savoir leurs mouvements, ne sont plus présupposées mais se produisent eux-mêmes. Il y a donc un gain en teneur ontologique et en rationalité[23]. Le troisième moment est bien celui de l'effectivité, c'est-à-dire de la réalisation en et pour soi de la mécanique, qui ne possédait initialement qu'un statut formel et présupposé.

La physique

La détermination du corps physique, à la différence du corps mécanique, est non plus superficielle mais intrinsèque. Celui-ci n'est plus caractérisé de façon seulement accidentelle mais par une essence. À ce titre, il est individualisé, au sens où il se distingue de tout autre en lui-même. Cependant, dans la sphère de la physique, l'individualisation résulte encore du rapport à un autre : « L'acide n'est rien d'autre que le mode de sa relation à la base ; c'est là la nature de l'acide lui-même. »[24] Le corps physique se spécifie par sa visibilité, sa dureté, ses effets magnétiques ou électriques…, tous traits qui enveloppent une relation à une altérité. Si la détermination de l'objet, dorénavant, n'est plus simplement formelle, à la différence de la mécanique, elle ne renvoie pas non plus à une relation à soi, à la différence de la physique organique. Corrélativement, la détermination du corps physique est finie, au sens où elle est particulière et s'oppose à toute autre détermination possible. Ce qui est eau n'est pas air, ce qui est or n'est pas cuivre, etc. La référence à

l'altérité est constitutive, cependant elle n'a pas le sens d'une intégration mais seulement d'une opposition.

Physique de l'individualité universelle

Le premier moment de la physique, dans les versions berlinoises de l'*Encyclopédie*, considère des moments abstraits, au sens où ils sont constitués d'une série des déterminations simples : la lumière des astres, les éléments au sens d'Empédocle et les phénomènes atmosphériques. Au nom de la pluralité des sphères naturelles, Hegel réclame le droit de reconnaître une matière physique non chimique et s'élève contre la récusation moderne des « quatre éléments » : « On a, de nos jours, rejeté la représentation, devenue générale depuis Empédocle, des quatre éléments, comme une croyance enfantine, étant donné que [les corps] seraient sans conteste composés. À un physicien ou chimiste, et même à un quelconque homme cultivé, il n'est plus permis de faire mention où que ce soit des quatre éléments. Mais [...] le point de vue chimique présuppose [quant à lui] l'individualité des corps. »[25] Le point de vue chimique est spécifique et ne saurait valoir pour la totalité de la physique.

Si les moments de la physique de l'individualité universelle – i.e. abstraitement universelle – sont à chaque fois inscrits dans une matière, ils sont cependant indéterminés : telle est leur spécificité dans le cycle de la physique. Qu'est-ce que la lumière solaire par exemple ? C'est « le pouvoir universel d'amener à la phénoménalité »[26] qui cependant n'a en lui-même aucun contenu particulier : « La déterminité d'une telle réflexion est l'indéterminité. »[27] La lumière donne à voir mais est elle-même invisible[28]. De même, « les éléments sont des existences naturées universelles qui [...] ne sont pas encore individualisées »[29]. Cette absence de contenu propre tient semble-t-il à la simplicité des moments considérés, c'est-à-dire à leur caractère non composé. C'est pourquoi Hegel polémique contre toute conception corpusculaire de la lumière ou contre la chimie lavoisienne selon laquelle l'eau est composée d'oxygène et d'hydrogène :

> Si l'on veut se représenter la lumière, on doit nécessairement renoncer à toutes les déterminations de composition. [...] Des faisceaux lumineux, cela ne signifie rien, c'est seulement une expression commode ; ils sont la lumière tout entière, seulement limitée de façon extérieure ; et cette

> lumière est, aussi peu que le moi ou la conscience de soi pure, divisée en faisceaux lumineux.[30]

> On peut soulever l'ancienne question, celle de savoir si l'eau, en somme, se compose d'oxygène et d'hydrogène. Moyennant une étincelle électrique, on fait certes de tous deux de l'eau. Mais l'eau n'est pas composée de ces gaz. À plus juste titre, on doit dire que ce ne sont là que des formes diverses en lesquelles l'eau est posée [c'est-à-dire non pas autoposée mais posée par un autre]. Si l'eau était un simple composé de ce genre, tout eau devrait pouvoir se diviser en ces parties. Mais Ritter, physicien mort à Munich, a fait une expérience galvanique par laquelle il a prouvé de façon irréfutable que l'on ne peut pas se représenter l'eau comme composée de parties.[31]

Dans la physique de l'individualité universelle, les effets lumineux ont pour enjeu la manifestation (théorique pourrait-on dire) de l'autre. Les éléments, quant à eux, ont un effet réel (pratique pourrait-on dire) d'aération, d'humidification, de combustion, etc.. Enfin, alors qu'il y a plusieurs sources de lumière ou d'obscurité (les étoiles, les planètes, etc.) et que les éléments existent de manière dispersée, les phénomènes atmosphériques sont en revanche les effets d'un seul et unique cycle météorologique se rapportant à la Terre: « Les éléments [météorologiques] ne sont pas subsistants-par-soi, ils n'ont de sens que dans le processus, leur sens est d'être produits puis réduits à nouveau. »[32]

Physique de l'individualité particulière

Dans la mécanique finie, deuxième section de la mécanique, la contradiction du corps mécanique réside dans le fait que celui-ci n'a pas en lui-même son centre, c'est-à-dire son lieu naturel. De manière analogue, dans la physique de l'individualité particulière, deuxième section de la physique, le corps physique s'efforce d'affirmer une individualité propre à l'encontre des conditions physiques générales: « Ici se trouve le combat de l'individualité contre la pesanteur, la spécification de la pesanteur et ensuite la dissolution de celle-ci. [...] Ce qui achève cette sphère est alors le fait que l'individualité parvienne à l'existence – certes à une existence seulement abstraite. L'individualité parvenant à la liberté a surmonté la pesanteur, la chaleur, la lumière, etc. »[33]

a) La première étape est celle de la pesanteur spécifique, c'est-à-dire du rapport de la masse et du volume. Ce rapport est l'élément idéel, la forme individualisante présente au sein de la matière. L'exemple donné est celui de la livre d'or, qui possède un volume dix-neuf fois inférieur à celui d'une livre d'eau. Le texte poursuit : « D'après la pesanteur en tant que telle, la matière est identique en elle-même, et n'est différenciée qu'en tant que masse. Désormais, dans la pesanteur spécifique, la différence devient qualitative, être-dans-soi. »[34] *b)* Le deuxième moment est dénommé « cohésion » et désigne la capacité qu'a la chose de conserver sa forme face au choc extérieur (dureté, élasticité...). *c)* Le troisième moment est la révélation sonore de l'individualité de la chose à l'occasion, une fois encore, d'un choc extérieur : « L'être-dans-soi spécifique, distinct de la pesanteur, se maintient et se donne à connaître dans le son. »[35] Dans les moments deux et trois, il s'agit donc du rapport *actif* de la chose avec la matière extérieure. On voit, par ailleurs, la différence de signification de la *lumière* (physique de l'individualité universelle) et du *son* (physique de l'individualité particulière). Pour Hegel, la lumière est comme telle dépourvue de contenu propre : elle est pure visibilité. À l'opposé, le son, nécessairement particularisé – pour reprendre les exemples de Hegel, il n'y a pas grand chose de commun entre le son d'un orgue et celui d'un violon –, constitue l'individualité d'une chose déterminée, une individualité qui, par nature, est manifestation de soi. *d)* Dans le dernier moment enfin, celui de la chaleur, le rapport actif de la forme individuelle à sa *propre* matière entre en scène. Selon Hegel, la chaleur interne met à mal la résistance matérielle de la chose ; en tant que flamme, elle peut d'ailleurs aller jusqu'à détruire cette dernière : « La chaleur, l'échauffement est la suppression de la subsistance spécifique des parties les unes à l'encontre des autres. Cela va jusqu'à la fusion, jusqu'à l'idéalité simple [...] de la lumière. »[36] La chaleur est typique des processus qui interviennent dans les moments réflexifs du système : il s'agit d'une négation abstraite, c'est-à-dire destructrice, ou à tout le moins désorganisatrice – même si, paradoxalement, la chaleur de la chose constitue bien une forme individualisante.

Physique de l'individualité totale

Dans le troisième moment, le principe formel étend sa domination au corps dans son ensemble. La physique de l'individualité totale constitue, au sein de la nature, l'équivalent structurel de la mécanique absolue et de l'organisme animal. Une telle unité systématique signifie d'une part que la forme est autonome et se manifeste comme telle, d'autre part que la matière se plie docilement à l'action organisatrice de la forme : « La matière est immédiatement telle qu'elle laisse la forme se déployer. Nous avons maintenant une forme libre et une matière fluide, perméable. »[37] Nous n'avons plus affaire à des objets non différenciés en eux-mêmes et dont l'individualité serait indéterminée (physique de l'individualité universelle), ni à des objets dont l'individualité ne se conquerrait que face à l'environnement extérieur (physique de l'individualité particulière). Mais il s'agit d'objets qui s'individualisent eux-mêmes et en vertu d'un principe immanent. L'élément formel, désormais intérieur au corps ou au système considéré, se révèle, autant qu'il est possible dans la nature, d'une complète efficacité. Si l'on considère, par exemple, la forme du cristal : « Tandis que l'être-dans-soi [le principe formel] s'est montré précédemment seulement moyennant un choc extérieur et comme réaction à l'encontre de celui-ci, la forme ne se manifeste, par contre, ici, ni du fait d'une violence extérieure ni comme ruine de la matérialité ; mais [...] le corps a dans lui-même, un géomètre silencieux, qui, en tant que forme entièrement pénétrante, l'organise vers le dehors comme vers le dedans. »[38] Cependant, la distance qui sépare l'ultime moment de la physique et la sphère de la physique organique reste considérable, car la physique de l'individualité totale ne concerne pas une totalité mais seulement une multiplicité. Par exemple, la figure cristalline est composée non de membres mais de parties (Hegel insiste d'ailleurs sur le caractère géométrique de la forme cristalline, par opposition à la forme incurvée de la forme organique[39]). De même, les réactions chimiques mettent nécessairement plusieurs réactifs aux prises les uns avec les autres.

Plus précisément, le moment de la « figure », qui comprend notamment les cristaux, est statique et en reste à la surface des objets. À l'opposé, le moment de la « particularisation du corps individuel » est actif

et se détermine à l'encontre de l'extérieur. Il s'agit des effets optiques, gustatifs, olfactifs et électriques : les effets sont alors réels mais passagers et, comme on l'a déjà dit, relativement superficiels. Enfin, le moment chimique articule plusieurs corps et détermine leur matière elle-même, grâce à des processus alternatifs de scission et d'unification. Ainsi, le moment chimique rend compte entièrement de lui-même : nous sommes ici dans le retour à soi de la physique.

Insistons un instant sur les enjeux de la chimie. Le processus chimique est systématique au sens où, en premier lieu, la forme unificatrice ou différenciante advient comme entité subsistante-par-soi et distincte de ce qu'elle détermine, et où, en second lieu, les réactifs sont parfaitement soumis au principe unificateur ou différenciant. Ces principes sont alternativement l'eau et l'air, comme facteurs d'unification et de séparation[40]. Néanmoins, le processus chimique ne constitue pas, au sein de la nature, un moment véritablement infini dans la mesure où *a)* le principe de la réaction n'est pas idéel mais réel. Il n'est certes pas un corps chimique au même titre que les extrêmes en opposition ou le sel à décomposer, car il est un élément simple. Cependant, il ne s'identifie pas concrètement aux matières chimiques sur lesquelles il agit, mais se contente de se rapporter à elles extérieurement et non pas sur un mode idéalisant. *b)* Les deux processus de l'unification et de la scission ne sont pas assurés par la même instance principielle. Nous n'avons pas affaire à un même processus alternativement positif et négatif mais à deux processus distincts, certes dépendants l'un de l'autre mais seulement juxtaposés. *c)* Les produits de la réaction restent unilatéraux : « Les métaux deviennent des oxydes, une substance devient un acide, – des produits neutres qui, toujours, à leur tour, sont des produits unilatéraux. »[41] Certes, la condition d'un processus donné est précisément le résultat du processus opposé : de ce point de vue, il y a bien *en soi* réciprocité de la condition et du résultat. Cependant cette réciprocité n'assure aucune circularité *effective* du processus. Si le moment chimique est la concrétisation ultime de la physique avant l'avènement de la physique organique, il reste toutefois strictement distinct de cette dernière.

Quels sont alors les moments de la chimie ? Distinct du processus *formel* des « synsomaties » (simple association de termes indifférents les uns aux autres), le processus chimique *réel* suppose la tension réciproque

des termes en présence et leur liaison grâce à un tiers. Les processus sont ceux de la réunion, « qui conduit du corps indifférent, moyennant son animation par le principe spiritualisant, à la neutralisation » et de la scission, qui ramène de cette réunion à la dissociation en corps mutuellement indifférents. Les processus de réunion sont tels que, dans les trois premiers, le processus antérieur produit la condition systématique du processus ultérieur, tandis que le quatrième récapitule l'ensemble des processus. On distingue alors le galvanisme, le processus du feu, le processus de l'eau et enfin le « processus total ». Hegel défend une conception de la chimie non classificatoire mais processuelle : les matières chimiques se définissent non par des propriétés données mais par leur capacité à s'intégrer à tel ou tel processus. L'insistance du philosophe sur la différence systématique le conduit par ailleurs à refuser de réduire la chimie à des effets mécaniques ou électriques. Son idée de l'effectivité comme auto-révélation de soi le conduit cependant à ne voir dans la chimie de Lavoisier que des effets artificiels[42].

La physique organique

Si le corps physique est individualisé, il ne se rapporte pas à lui-même. C'est pourquoi, dans la *Leçon* de 1821/22, Hegel peut parler, à propos de la physique, d'une individualité seulement relative[43]. À l'opposé, le corps organique forme une totalité : « Dans l'être organique [...] la figure est ainsi constituée que, à même chacune des parties, le tout de la figure vient à apparaître. [...] Dans le cas de l'être vivant, chaque point de la périphérie est, par conséquent, le tout. »[44] L'être organique est dès lors caractérisé par la finalité interne : « La détermination fondamentale qu'Aristote a saisie du vivant, en disant qu'il est à considérer comme agissant suivant le but, a été presque perdue dans les temps modernes, jusqu'à ce que Kant ressuscite à sa manière ce concept dans la finalité interne, en disant que le vivant était à considérer comme but-à-soi-même. »[45] Cette finalité tient à ce que l'être organique détermine spontanément sa loi de fonctionnement – une loi qui ne vise que lui-même – et qu'il réalise cette loi dans la matière donnée de son corps. Plus précisément, l'être organique tend à se produire lui-même comme totalité, c'est-à-dire à se rendre maître de son objectivité propre.

Dans la physique organique de l'*Encyclopédie*, Hegel insiste surtout sur la dimension totalisante de l'organisme, à titre de troisième moment de la philosophie de la nature. C'est pourquoi de nombreuses formulations peuvent laisser croire que l'organisme naturel constitue une totalité effective. Dans l'introduction des *Cours d'esthétique* en revanche, Hegel multiplie les remarques soulignant l'extériorité rémanente du vivant. Ces deux points de vue ne sont pas contradictoires mais répondent à des visées argumentatives distinctes. Dans la philosophie de la nature, Hegel tend à mettre en évidence le fait que l'organisme naturel constitue l'achèvement de la nature. Dans les *Cours d'esthétique,* au contraire, il s'efforce de montrer que la nature ne peut pas, en tant que telle, être dite belle. Si l'on fait la synthèse, on peut dire que l'organisme naturel représente le maximum de totalisation auquel peut accéder la nature, mais qu'il reste naturel, donc scindé[46].

Il est classiquement reproché à la pensée finaliste de faire intervenir, dans la nature, un principe extra-naturel. C'est pour éviter cet inconvénient que Descartes exclut la finalité de l'étendue, et que Spinoza étend cette exclusion à l'ensemble du réel, qui est dès lors déterminé comme une unique nature. De même, aux yeux de Kant, penser une finalité au sein même de la nature revient à rendre « possible le passage du domaine du concept de la nature à celui du concept de la liberté »[47]. En revanche l'ontologie mécanique apparaît comme un instrument de désenchantement de la nature, puisqu'elle permet de penser celle-ci en son indépendance. Or Hegel a l'originalité de s'élever contre la thèse selon laquelle la finalité impliquerait l'intervention d'une instance qui transcenderait la nature. Il affirme au contraire que c'est le mécanisme qui renvoie à l'altérité extérieure[48]. Car l'objet mécanique n'est pas autonome, mais dépend nécessairement d'un autre – même si cet autre, bien entendu, est lui-même naturel. À l'opposé, on peut admettre selon lui un télos strictement immanent : tel est le cas, précisément, de la finalité organique. En définitive, la finalité n'implique aucunement, aux yeux de Hegel, une transgression des limites de la nature mais, tout au contraire, son recourbement sur elle-même.

Quel est cependant le statut de la cause finale de l'organisme ? Pour Kant, on peut admettre, à titre de réflexion, l'hypothèse d'une finalité interne dans l'organisme. Cependant, le philosophe soutient d'une part

la nécessité de considérer les êtres vivants « comme produits intentionnellement et en tant que fins »[49] – donc il a ici recours au modèle de la cause finale comme volonté. D'autre part, il reconnaît la possibilité de penser un autre entendement qui, quant à lui, concevrait l'organisme indépendamment du recours à la causalité d'une représentation : mais une telle causalité, pour nous, est inconcevable[50]. La difficulté de la conceptualisation kantienne, on le voit, tient à ce qu'elle énonce que nous ne pouvons comprendre l'organisme qu'en nous appuyant, en tout état de cause, sur l'hypothèse d'un entendement supra-naturel. Hegel échappe d'emblée à cette difficulté. Selon l'auteur de l'*Encyclopédie*, la finalité interne de l'organisme ne renvoie pas à l'esprit mais peut être comprise à partir des seules ressources de la nature. Pour lui, l'auto-médiation ne requiert pas une activité spirituelle – qui serait soit le fait de l'organisme, soit le fait d'un hypothétique créateur – mais simplement le retour à soi de l'être naturel, de telle sorte qu'il en vienne à constituer son propre principe et à échapper à tout assujettissement à l'égard de ce qui est extérieur à son corps. Or ce retour à soi, on l'a vu, est parfaitement autorisé par les principes de la progression systématique de la nature. Chez Hegel, le télos qui caractérise l'organisme est purement naturel.

Dans le développement de la philosophie de la nature, nous avons déjà rencontré des moments auto-explicatifs, à savoir la mécanique absolue et la physique de l'individualité totale. Mais nous avions alors affaire à une pluralité d'éléments en interaction. Ce qui est nouveau avec l'organisme est le fait que l'articulation systématique est non plus extérieure mais intérieure. La physique organique désigne en effet un moment de singularité au sens emphatique du terme, puisqu'elle met en scène non plus une série d'objets mais, à chaque fois, un corps unique différencié et régi par un principe immanent de totalisation. Allons plus loin : non seulement, dans l'organisme, la nature s'unifie, mais elle se pose elle-même. Alors que le corps naturel était initialement présupposé (mécanique) ou produit grâce à un autre (physique), il est désormais auto-produit. Nous avons affaire, dorénavant, à un être qui rend compte de lui-même par lui-même, et qui, à ce titre, achève le processus de la nature. En quoi peut-on affirmer, justement, que la physique organique constitue la « vérité » de la nature ? Cette dernière, on l'a dit, consiste dans l'extériorité à soi. Or, dans la mécanique et la physique, l'extériorité demeure « extérieure » puisque

l'interaction joue uniquement entre des corps distincts. Dans la mesure où les êtres mécaniques et physiques sont dépourvus de subjectivité, l'extériorité n'est que pour nous et non pas pour soi. Dans la physique organique en revanche, il existe une interaction systématique à l'intérieur d'un même corps et, corrélativement, le vivant se rapporte à son extériorité corporelle propre. L'être organique constitue donc la réalisation adéquate de la nature dans la mesure où, pourvu d'une objectivité différenciée et d'un principe subjectif totalisant, il est à la fois effectif et autodéterminant, en un mot en et pour soi.

La nature géologique

Il est surprenant, de prime abord, que la nature géologique soit considérée par Hegel comme organique – même s'il s'agit, dit-il, d'un organisme non vivant, ou encore d'un organisme dont la vitalité est seulement immédiate[51]. En réalité, les sciences de la nature, à l'époque, hésitaient réellement sur le statut du géologique, comme en témoigne ce passage du *Fondement du droit naturel* de Fichte : « Les lois d'après lesquelles la nature les produit [les métaux], ou bien sont totalement impossibles à découvrir, ou bien n'ont pas, du moins jusqu'à maintenant, été encore assez largement découvertes pour que l'on puisse cultiver artificiellement les métaux comme des fruits. »[52] En remontant dans l'histoire des idées, on sait que, reprenant une doctrine stoïcienne, Plotin estime qu'il y a une puissance végétative au sein les minéraux : « Les pierres grandissent tant qu'elles sont attachées au sol et cessent de croître, dès qu'on les sépare en les arrachant. Tout fragment de la Terre a une trace de la puissance végétative générique, non pas une puissance attachée à telle ou telle partie, mais celle de la Terre tout entière. »[53] On connaît en outre la théorie linnéenne des trois règnes superposés : *lapides crescunt, vegetabilia crescunt et vivunt, animalia crescunt, vivunt et sentiunt*. Toujours est-il que le premier moment de la physique organique, chez Hegel, ne thématise pas l'ensemble du règne minéral, mais seulement ce qui peut être considéré comme la vitalité spécifique de la Terre. Il reste cependant que cette vitalité est éphémère, accidentelle et superficielle. Les thèmes traités par Hegel sont ceux de la répartition et de la configuration des continents et des océans, des révolutions géologiques du passé et de la génération spontanée – phénomène qui, pour lui, est indiscutable[54]. Ce

dernier cas illustre le mieux le caractère formel de la vie de la Terre, dans la mesure où la *generatio æquivoca* renvoie à une vitalité à la fois indéterminée et passagère.

La nature végétale

La nature végétale constitue le lieu d'une différenciation véritable. Alors que le géologique est constitué d'une série de différences seulement juxtaposées, la plante est articulée en parties mutuellement opposées. Cependant les principes d'unification et de différenciation de la plante restent formels aux yeux de Hegel : « Pour cette raison, la (non-in)différence des parties organiques est seulement une métamorphose superficielle, et l'une des parties peut aisément aller s'engager dans la fonction de l'autre. »[55] En outre, le principe de totalité de la plante n'est pas intérieur mais extérieur à celle-ci, puisqu'il n'est autre que la lumière : « Ainsi, dans la plante, la forme, l'Un ipséique en tant qu'Un subsistant-par-soi, est encore extérieur à celle-ci. [...] C'est son tout, son unité pure, son Dieu, toute sa nature rassemblée dans une unité simple. Son soi appartient ainsi physiquement à la nature inorganique. Son rapport suprême est rapport à la lumière. »[56] Quelle est alors la destination de la plante ? Se poser comme subjectivité, conquérir une âme immanente. Comme tout processus réflexif, celui-ci est cependant voué à l'échec, ne se réalisant que selon le schème insatisfaisant du mauvais infini. Dans la mesure en effet où le principe de la plante est extérieur à celle-ci, sa totalisation ne peut être autre chose qu'une croissance indéfinie par ajout de parties, c'est-à-dire *per appositionem* : « Sa conservation de soi est croissance. [Les plantes] assimilent l'autre, mais cette assimilation est en même temps multiplication et sortie de soi, multiplication [par la plante] de son individualité, de telle manière qu'elle est assurément une, mais que cette unité ne présente qu'une connexion relâchée. »[57] Constituer une totalité, pour une plante, ce n'est rien d'autre que reproduire ses composantes, linéairement et à l'identique.

La plante existe tout d'abord de façon immédiate, comme simplement réceptive à l'extérieur (elle se dirige vers la lumière et plonge ses racines dans la terre). Puis elle s'affirme face à l'extériorité en produisant de nouveaux membres et en se manifestant objectivement par son odeur et sa couleur. Enfin, dans la floraison et la fructification, elle tend à se

rapporter à elle-même. Ce processus est interprété par Hegel comme un engendrement de soi non plus par ajout de parties mais par la production d'une semence ipséique. L'échec est cependant inévitable, dans la mesure où le soi ainsi produit n'est qu'un autre soi, sous la forme d'un nouvel individu. C'est pourquoi l'engendrement de la semence entraîne inéluctablement la mort de la plante[58].

On ne peut qu'être frappé, cependant, par l'absence de toute allusion ici aux problèmes de classification en botanique, qui pourtant ont passionné le XVIII[e] siècle, de Linné aux Jussieu. Certes, Hegel traite brièvement de la classification dans le moment du processus générique de l'organisme animal, ainsi que dans les premières lignes du moment de l'observation de la nature dans la *Phénoménologie*. Mais il est clair que, pour lui, la problématique centrale est autre : il s'agit de rendre compte de l'activité d'auto-organisation qui constitue la raison d'être du végétal. Plus généralement, la conception hégélienne de la vie végétale et animale illustre bien l'analyse de Michel Foucault – elle-même, il est vrai, largement appuyée sur la lecture de Kant – selon laquelle la biologie « moderne » considère le vivant comme un système fonctionnel complexe mais unifié. Selon *Les Mots et les choses* comme on le sait, à la différence de l'histoire naturelle classique, la biologie moderne ne se contente plus de produire le tableau analytique du réel, mais tend à repérer la dynamique organisatrice qui produit les effets observables. De fait, Hegel n'est pas moins fixiste que Cuvier, mais, comme le savant français – dont il cite d'ailleurs largement la théorie de la corrélation des formes[59] –, il introduit paradoxalement une « historicité propre à la vie »[60] : car, à ses yeux, l'objet d'investigation est le processus génétique de l'organisme et non pas l'ensemble des caractères taxinomiques.

L'organisme animal

L'animal est le sommet de la nature. Nous avons affaire ici à l'Idée accomplie de la nature, car non seulement le principe formel immanent détermine effectivement tout le matériau objectif qui lui est associé, mais il est en outre réfléchi en lui-même. Alors que, dans le corps géologique, le principe formel immanent ne fait qu'un avec l'objectivité, et que, dans la plante, le principe formel, comme lumière, lui est extérieur, nous trouvons chez l'animal un principe à la fois *distinct* de l'objectivité et *inté-*

rieur, car *subjectif*: « En ceci que, chez l'animal, le Soi est pour le Soi, est aussitôt impliquée, comme ce qu'il y a de tout à fait universel dans la subjectivité, la détermination de la sensation, qui est la *differentia specifica*, le caractère absolument distinctif de l'animal. Le Soi est idéel, non pas répandu et enfoncé dans la matérialité, mais seulement actif et présent en elle, en même temps que, pourtant, il se trouve lui-même. Cette idéalité qui constitue la sensation est, dans la nature, la richesse suprême de l'existence. »[61]

Hegel insiste, au § 351, sur les propriétés qui font de l'animal, au sein de la nature, une subjectivité achevée: la capacité de se déplacer, la voix, la chaleur du corps, un mode de nutrition interrompu et le sentiment de soi. Tous ces éléments permettent en effet à l'animal de se distinguer du végétal. Ainsi, par le déplacement, l'animal s'arrache de lui-même à l'attraction terrestre et choisit l'espace qu'il occupe. Le cri constitue l'expression extérieure de la subjectivité animale: cette dernière, dit le philosophe, « en tant qu'idéalité effective (âme), est la maîtrise (*Herrschaft*) s'exerçant sur l'abstraite idéalité du temps et de l'espace et [...] présente son auto-mouvement comme un libre frémissement dans soi-même »[62]. Par ailleurs la chaleur est cette coction par laquelle le vivant met en cause de manière continue la fixité et l'indépendance des organes. De même, le mode de nutrition a pour Hegel une signification capitale, dans la mesure où il traduit un comportement individualisé à l'égard d'objets qui, eux-mêmes, ne sont plus « simples » comme l'air et l'eau, aliments de la plante, mais présentent un contenu différencié: ainsi la plante pour l'herbivore ou la proie pour le carnivore. En un mot, l'alimentation de l'animal renvoie au fait que celui-ci a brisé toute continuité avec l'environnement extérieur, si bien que la nutrition s'explique désormais, non à partir de la nature comme *cause*, mais, au contraire, à partir du *besoin subjectif* du vivant. En outre, le développement de celui-ci se fait par croissance des membres (intussusception), et non par ajout de parties comme chez la plante (apposition). Enfin, l'animal est doué de sentiment. Il est donc capable de se rapporter de manière théorique au monde et à lui-même[63]. L'ensemble de ces propriétés justifie, selon Hegel, de considérer l'animal comme le sommet du règne naturel. Dans les *Leçons sur la philosophie de la religion*, il médite sur la vénération dont les animaux sont l'objet dans les religions « naturelles ». Certes, il y a quelque chose de vil dans l'ado-

ration de la nature, mais il faut aussi reconnaître qu'il est plus noble d'adorer les animaux que les êtres naturels inertes[64].

Cependant, si chacune de ces propriétés renvoie à une négation de la nature, cette négation reste elle-même naturelle. L'animal se déplace : ainsi il nie itérativement l'espace, mais ne lui impose toutefois aucune loi et en reste au contraire dépendant. Par la voix (*die Stimme*) – et non la parole (*das Wort*) – il exprime sa subjectivité, mais de manière sensible. Si l'être humain, *a contrario*, est capable de cris, ceux-ci ont d'emblée une valeur spirituelle : Hegel retrouve ici l'opposition aristotélicienne du λογος et de la φωνη[65]. Enfin, l'âme animale, pour Hegel, ne se rapporte pas à elle-même mais seulement à son corps. Elle est donc incapable de vérifier cette détermination fondamentale de l'esprit qu'est le « connais-toi toi-même »[66].

Même si l'animal rassemble une pluralité d'organes distincts et se conserve dans sa relation avec l'extérieur, il est immédiat à l'instar de tout être naturel. Comme on l'a vu plus haut, aux yeux de Hegel, il n'y a évolution essentielle ni de l'individu ni de l'espèce. Il n'y a qu'un changement superficiel, avant tout quantitatif, de l'animal au cours de sa vie et qu'une multiplication des représentants d'un même genre. Le procès de l'animal a comme première étape le rapport à soi, comme reproduction et destruction du corps propre : c'est le moment de la « figure » (*Gestalt*). Puis nous trouvons le rapport à l'environnement extérieur, que Hegel appelle « assimilation » par synecdoque, et qui consiste à idéaliser l'inorganique : dans la sensation (idéalisation théorique), dans la nutrition (idéalisation pratique), et enfin dans ce que Hegel nomme la pulsion de formation (*der Bildungstrieb* – idéalisation théorico-pratique). En vertu de cette dernière tendance, l'individu s'efforce en effet de conformer l'extérieur à son âme propre, par exemple en édifiant un habitat ou en produisant des armes. Il s'agit, dans l'élément de la nature, de la préfiguration du travail. Le troisième moment de l'animal, comme processus générique, consiste dans le rapport à un autre vivant. Ce n'est plus l'âme singulière de l'individu, mais l'âme universelle du genre qui, désormais, rend compte du comportement de l'animal. Aux yeux de Hegel, c'est en effet parce qu'il est soumis au concept de l'espèce que l'individu se reproduit, est en proie à la maladie, et, en définitive, en vient à mourir.

Nous pouvons certes avoir le sentiment de retrouver ici quelque

chose de « bien connu », dans la mesure où Hegel reprend la caractérisation traditionnelle de la vie animale comme croissance, nutrition, reproduction et corruption[67]. Par ailleurs, il a recours à des notions, comme celles de sensibilité, d'irritabilité et de reproduction, qui, issues principalement des théorie d'Albrecht von Haller (1708-1777) ont connu, notamment via Kielmayer (1765-1844) et Schelling, une immense fortune dans la physiologie de l'époque. En même temps, la perspective de Hegel est spécifique. En effet, il ne s'agit pas pour lui d'une enquête empirique, mais de la mise en évidence de la raison d'être des phénomènes de l'animalité, grâce à l'établissement de leur signification systématique. S'appuyant sur les savoirs empiriques de l'époque, l'exposé n'est pas descriptif, mais tend à situer l'ensemble des faits biologiques, considérés comme connus, au sein de la dynamique générale de la nature.

La figure

L'animal est ici considéré en son existence immédiate, en son activité physiologique interne. Le rapport à l'extérieur est considéré uniquement en tant qu'il a un retentissement sur l'intériorité de l'animal. *a)* Le vivant est tout d'abord abstraitement sensible, au sens où il est affecté par l'altérité extérieure de manière seulement formelle. La sensibilité, dans le vocabulaire de Haller, désigne la faculté du vivant de former des représentations. Grâce à la sensibilité, dit Hegel à sa suite, le vivant se rapporte à la seule forme de l'objet. *b)* Il est cependant également irritable, au sens où le rapport avec l'altérité suscite de sa part une réaction non plus idéelle mais réelle. Chez Haller, l'irritabilité renvoie à la contractilité musculaire. Sous la plume de Hegel, elle suppose la spontanéité du sujet et, plus précisément, sa capacité à résister à l'intervention extérieure par une réaction d'opposition. *c)* Enfin, le vivant assure sa reproduction, au sens où il se modifie réellement en vertu d'une règle idéelle qui lui est propre. Avec la reproduction, moment du retour à soi, nous sommes au cœur du processus du vivant singulier. C'est ce thème qui est déjà mis en avant par Kant, au § 64 de la *Critique de la Faculté de juger*, pour analyser le « caractère propre des choses comme fins naturelles »[68]. De manière analogue pour Hegel, le vivant a pour attribut fondamental d'imposer une règle déterminée aux processus productifs de son corps : c'est en ce sens qu'il est cause et effet de lui-même.

Insistons sur l'indépendance de l'activité physiologique à l'égard de l'extérieur. La reproduction de l'individu singulier est constituée de la relation purement interne qu'il entretient avec soi-même. Ainsi, c'est au prix seulement de cette activité intérieure que le vivant se tourne vers le monde environnant. Et c'est par une négation ultérieure qu'il se rapporte à un alter ego. Comment comprendre ce dispositif ? La progression systématique du vivant est, ici comme ailleurs, une régression vers le fondement. Le problème de l'origine est résolu non au commencement mais à la fin, dans le moment générique. Plus précisément, dans la figure, l'individu est entièrement présupposé. Puis, dans l'assimilation, il est conditionné par l'extérieur (médiation finie). Enfin, dans le troisième moment, celui du genre, il est produit en tant qu'individu par le genre immanent aux individus (médiation infinie). Revenons cependant sur une difficulté examinée de manière générale au chapitre 5. Hegel cherche-t-il ici à montrer que le vivant, *apparemment* indépendant (premier moment), serait *en réalité* médiatisé par l'environnement extérieur (deuxième moment) et, plus encore, par les individus de même espèce et de sexe opposé (troisième moment) ? Le discours philosophique nous conduit-il de l'*illusion* de l'immédiateté à la *réalité* de la médiation infinie ? Tel n'est précisément pas le cas. Ici comme ailleurs, Hegel considère que le premier moment est véritablement immédiat, au sens où il n'est conditionné ni par son environnement, ni par un genre universel immanent. Significativement, il n'y a pas un mot sur le caractère éventuellement indispensable, pour le processus de la figure, des apports nutritifs extérieurs ou de l'activité sexuelle. Le premier moment n'aborde pas le problème de l'origine du vivant mais simplement celui de sa conservation, son existence étant alors présupposée. Or cette conservation ne doit rien à l'extérieur, puisque, pour Hegel, elle met seulement en jeu la relation de l'âme et du corps. L'activité physiologique est par soi. Cependant, elle est bornée, et c'est ce qui explique le passage aux moments ultérieurs. L'enjeu de la progression systématique apparaît dès lors : passer d'un vivant qui se conserve comme individu (premier moment) à un vivant qui rend compte de son origine à partir de son genre (troisième moment). La vie de l'individu organique consiste, pour celui-ci, à s'universaliser concrètement en prenant en charge non seulement son corps propre (premier moment, rapport à une différence formelle), mais également l'environnement inorganique

(deuxième moment, rapport à une différence inorganique) et enfin ses congénères (troisième moment, rapport à un *alter ego*). Le premier moment est bel et bien subsistant-par-soi, mais il est borné.

L'assimilation

L'individu se rapporte désormais à son autre extérieur. Il ne s'agit plus du rapport de l'âme et du corps, mais de celui du vivant comme pôle subjectif et de la nature extérieure comme pôle objectif. L'assimilation s'articule elle-même en trois moments distincts : un effet de transformation formelle du sujet (la sensation), un effet d'opposition violente entre les termes en présence (la nutrition), enfin un effet d'objectivation du sujet (la pulsion de formation). Pour le premier point, quelle est la différence entre la sensibilité et la sensation ? La première est semble-t-il dépourvue de toute objectivité, tandis que la seconde est en lien avec un référent extérieur. Pour le deuxième point, alors que la sensation consiste en un rapport théorique avec l'extérieur, la nutrition consiste en une relation pratique, au sens où elle produit des effets réels. Pour le troisième point enfin, la pulsion de formation engendre une sorte de seconde nature. Elle est constructive alors que la nutrition est essentiellement destructrice.

L'organisation des genres et des espèces, le rapport sexuel, la maladie et la mort de vieillesse

Dans le premier moment de l'organisme animal, on considérait l'individu singulier, puis, dans le deuxième, son rapport avec l'environnement extérieur. Ici, en troisième lieu, l'objet change, puisqu'on passe à l'étude du genre, comme principe universel immanent aux individus singuliers. Dans l'économie générale de l'organisme animal, le troisième moment seul est véritablement systématique, puisqu'une pluralité d'individus se rapportent alors les uns aux autres, en assumant chacun une fonction déterminée dans la vie du tout. Cependant le genre n'est pas séparé des individus mais incarné par chacun d'entre eux. Proposons deux comparaisons. En premier lieu, le genre soutient, par rapport aux individus singuliers, une fonction analogue à celle de l'âme par rapport aux membres du corps. Cependant, d'une part les éléments assujettis par la forme universelle, à savoir désormais les individus singuliers, ont une

subsistance-par-soi et une objectivité que n'ont pas les membres du corps, d'autre part l'unité générique est concrètement universelle, car elle opère la synthèse d'une pluralité d'individus, alors que l'unité organique est individuelle, car elle ne synthétise que son intériorité propre. Selon un second point de vue, on peut rapprocher l'organisme et l'État, qui est considéré tout d'abord en lui-même (§ 537-546 de l'*Encyclopédie*), puis dans ses rapports avec les autres États (§ 547), et enfin dans son auto-transformation historique liée à l'investissement, dans le peuple, de l'esprit du monde (§ 548-552). De manière analogue au genre animal, l'esprit du monde n'est pas extérieur aux individus, mais consiste dans le principe immanent de l'activité par laquelle chaque peuple prend en charge ses intérêts.

a) Le premier moment du genre thématise l'ordonnancement systématique des espèces. Contre tout transformisme, Hegel affirme le caractère immédiat de cet ordonnancement. Les genres sont relatifs, mais le système des relations est donné une fois pour toutes, même s'il se conserve grâce à son activité auto-productrice. *b)* Puis, dans le deuxième moment, celui du rapport des sexes, il s'agit de la relation d'individus que leur caractère oppose. La contradiction est subjectivement ressentie par les individus, ce qui explique la pulsion sexuelle. L'accouplement constitue alors la tentative de suppression de la particularité sexuelle mâle ou femelle. Mais cette tentative échoue, dans la mesure où son produit, l'embryon, est inévitablement sexué à son tour. En outre, il constitue un tiers par rapport aux géniteurs. Significativement, aux yeux de Hegel, l'accouplement se monnaie chez certains animaux par leur mort[69] : le processus générique n'implique pas la production d'un universel concret, mais seulement la disparition des êtres particuliers. *c)* Enfin, dans la maladie et le vieillissement, le genre s'intériorise et en vient à constituer la règle immanente de la vitalité individuelle. Quelle est cependant la différence entre la maladie et le vieillissement ? D'un côté, dans la maladie, les organes s'autonomisent les uns par rapport aux autres. De l'autre, dans le vieillissement, on assiste à un effet d'uniformisation, puisque le genre tend à abolir la spécificité de chacun des organes. Il reste qu'aucun de ces deux cas, qui se concluent l'un et l'autre par le trépas de l'organisme, ne constitue une aberration par rapport à l'essence de la nature en général : car celle-ci consiste bien dans le sacrifice indéfini de ses constituants particuliers.

Examinons plus précisément les phénomènes de la maladie et de la mort. Le premier consiste en l'insurrection d'un organe, dont l'activité cesse de constituer un simple maillon dans l'enchaînement systématique des processus physiologiques, et qui tend à faire valoir ses intérêts propres aux dépens du tout. Comment comprendre un tel effet ? Dans le moment initial de l'organisme animal, nous avions affaire à un premier type de rapport de l'âme à la série des organes. Ce rapport était déjà conflictuel et, d'une certaine manière, l'âme ne cessait de combattre les organes qui prétendaient à l'autonomie. Mais alors la victoire de l'âme était d'emblée acquise. Désormais, la santé se conquiert de haute lutte contre la maladie. Dans celle-ci, l'activité du tout s'aliène en un membre particulier : la tumeur apparaît ainsi à Hegel comme l'effet de la concentration de l'ensemble des activités de l'organisme en un centre particulier[70]. Si l'activité aliénée ne se borne pas à un seul organe mais parcourt successivement l'ensemble du corps, il s'agit du phénomène de la fièvre. En un sens, cette dernière constitue le commencement de la guérison, dans la mesure où chaque partie du corps est tour à tour activée. Fondamentalement cependant, elle n'en représente pas moins un phénomène morbide, puisque le corps fiévreux est scindé. Quel est alors le moyen de la guérison ? Pour Hegel, la vertu du médicament tient à son caractère indigeste. Car « le remède excite l'organisme à supprimer l'excitation particulière dans laquelle l'activité formelle du tout est fixée, et à restaurer la fluidité de l'organe ou système particulier dans le tout »[71]. Si l'organisme malade entre en rapport avec une substance suffisamment hostile, la digestion impose une ré-universalisation de l'âme naturelle, et, corrélativement, le rétablissement de la fluidité de l'organisme. On le voit, la médecine hégélienne se situe dans la tradition hippocratique de la *natura medicatrix*, qui accorde plus d'importance, en pathologie, à la réaction de l'organisme et à sa défense qu'à la cause morbide. Le principe de la cure est la vie elle-même, non pas le médecin ou le remède[72].

Qu'en est-il, enfin, du vieillissement et de la mort « spontanée » ? Ce processus constitue l'inverse du précédent. Loin de s'isoler mutuellement, les organes tendent à se confondre. Cela ne signifie pas que leurs différences anatomiques et physiologiques s'annulent – le foie conserve une configuration et des propriétés distinctes de celles du cœur, etc. Mais les activités respectives des différents organes deviennent similaires. Dans

le vieillissement, on assiste à une uniformisation des règles de leur fonctionnement. C'est pourquoi on peut dire de l'individu que « son activité s'est émoussée, ossifiée, et [...] [que] la vie est devenue une habitude, sans processus, en sorte qu'il se met à mort ainsi de lui-même »[73]. Le trépas s'explique à partir de raisons immanentes. Une addition de la *Logique* de l'*Encyclopédie* est fort claire sur ce point : « On dit, par exemple, que l'homme est mortel, et l'on considère alors le fait de mourir comme quelque chose qui n'a sa raison d'être que dans des circonstances extérieures, et, selon cette manière de considérer les choses, ce sont deux propriétés particulières de l'homme que d'être vivant et aussi mortel. Mais la manière vraie d'appréhender les choses est celle-ci, à savoir que la vie comme telle porte en elle le germe de la mort et que d'une façon générale le fini se contredit en lui-même et par là se supprime. »[74] Certes, Hegel développe à propos du vivant naturel une analyse analogue à celle qu'il défendait s'agissant de la vie logique : plus précisément, le genre constitue dans l'un et l'autre cas un universel au sens d'un principe de totalisation. Toutefois une différence essentielle tient à ce que, dans la nature, la genre est plus un principe de destruction de la particularité que d'élévation de la particularité à l'universalité : « La singularité immédiate [de l'animal], dans l'élément de l'être, abstraite, demeure toujours en contradiction avec son genre. [...] Du fait de son incapacité à présenter pleinement le genre, l'être qui n'est que vivant va à l'abîme. Le genre se montre, en lui, comme une puissance devant laquelle il lui faut disparaître. »[75]

La signification de la maladie et de la mort peut encore être éclairée par une analogie, à partir des considérations développées par Hegel sur la guerre et la paix dans l'article sur le *Droit naturel* et dans les *Principes de la Philosophie du droit*. Comme on le sait, le philosophe considère que c'est en quelque manière dans la guerre que l'État assume le mieux sa nature propre. En effet, la crise réveille le patriotisme, rassemble les différents moments de la vie éthique et les subordonne à l'autorité de l'État. À l'inverse, en temps de paix, c'est la société civile qui tend à imposer sa primauté. Il en résulte un enlisement (*Versumpfen*) explicitement comparé à la sclérose (*Verknöchern*) : « L'unité appartient à la santé, et quand les parties durcissent, c'est la mort. »[76] Or on peut considérer que la guerre, comme facteur de vitalité, constitue un modèle permettant de saisir la signification du rapport entre la santé et la maladie dans la sphère propre-

ment organique. En effet, l'individu naturel est essentiellement hostile à son environnement et, réciproquement, en butte à l'hostilité de celui-ci. Mais si la lutte contre l'extérieur s'apaise, le désordre s'installe à l'intérieur. Ce désordre prend deux figures, analogues dans les cas du corps et de l'État : le détachement des parties à l'égard du tout – la maladie – et l'ossification des fonctions vitales – la vieillesse et la mort. Le rôle joué par le médicament s'explique à partir de cette perspective : il constitue une agression extérieure et suscite la crise permettant le rétablissement de l'unité physiologique.

La question se pose cependant de savoir pourquoi la maladie et la mort surviennent immanquablement. Une fois de plus, on peut faire une analogie avec le processus historique. Dans les *Principes de la Philosophie du droit*, Hegel affirme que l'histoire d'un peuple le conduit depuis un stade infantile jusqu'à un stade de maturité et, enfin, à un moment de corruption, « période à partir de laquelle le [...] peuple a perdu l'intérêt absolu »[77]. Cette décadence s'explique par la particularité du peuple. Il est en effet incapable de prendre en charge l'ensemble des hommes, mais se réduit à une frange limitée de l'humanité. C'est pourquoi le progrès de l'histoire est assuré, successivement, par une pluralité de peuples distincts. Il en va de même pour la vie du genre naturel. Nul individu ne peut l'assumer à lui seul, si bien qu'elle est répartie entre une multiplicité de vivants. Le dépérissement de l'organisme est la manifestation, à la fois objective et subjectivement vécue, bref en et pour soi, de son inaptitude à incarner correctement le genre : « L'inadéquation de l'animal à l'universalité est sa maladie originelle et le germe inné de la mort. »[78]

Pour autant, si un schème analogue rend compte de la corruption de l'organisme et du peuple dans l'histoire, une différence notable est à signaler. Alors que la transition d'une civilisation à l'autre permet le progrès de l'« esprit mondial », le passage d'un être naturel à l'autre ne produit aucune transformation du genre lui-même : « Par la disparition des individus [...] le genre ne fait que se conserver (*erhält sich nur*). »[79] Si, dans l'histoire, nous avons toujours affaire au *même* esprit, dans la nature, les individus sont strictement *distincts*. Dans l'histoire, le contenu se conserve sur le mode de l'idéalisation et donc progresse. Dans la nature en revanche, il y a une simple répartition du contenu donné, et le déploiement temporel de la vie du genre consiste en sa dissémination mais non en son

développement. Jusques et y compris dans son moment ultime, Hegel peut dire à propos de la nature en paraphrasant l'Écriture : « Les changements [...], quoiqu'infiniment multiples, ne montrent qu'un cercle se répétant sans cesse. Dans la nature, il n'y a rien de nouveau sous le soleil. C'est pourquoi le jeu multiforme de ses configurations ne suscite que l'ennui. »[80]

En définitive, quel bilan peut-on tirer de l'analyse hégélienne de la nature ? Le caractère désuet de ces analyses est évident, dans la mesure où elles s'appuient sur des conceptions scientifiques essentiellement périmées. Certains commentateurs veulent cependant faire de Hegel notre contemporain, en arguant qu'il aurait été, en son temps, un visionnaire. C'est ainsi que quelques auteurs ont vu dans l'analyse hégélienne du mouvement et de la lumière, sinon une anticipation de la théorie de la relativité d'Einstein, du moins une problématisation qui trouve son sens en cette dernière[81]. Cette lecture s'appuie notamment sur l'addition du § 275 de l'*Encyclopédie,* qui affirme que la lumière est caractérisée par une « vitesse absolue »[82]. Une telle affirmation est-elle cependant significative et peut-on lui accorder un sens « relativiste » ? Elle ne se trouve ni dans le texte de l'*Encyclopédie* publié par Hegel lui-même, ni dans les manuscrits d'auditeurs à notre disposition. Il est certes possible que Hegel ait tenu ce genre de propos, car on constate, par ailleurs, un haut degré d'authenticité des additions rédigées par Carl-Ludwig Michelet : mais, en toute hypothèse, cette conception n'a eu alors qu'un intérêt mineur aux yeux de Hegel, puisqu'il n'a pas éprouvé le besoin de l'intégrer au texte publié de l'*Encyclopédie* ni de le reprendre systématiquement à l'occasion de ses leçons orales. Il est donc contestable de faire d'une éventuelle « vitesse absolue » de la lumière l'assise de la théorie hégélienne du mouvement. En outre, on peut tout à fait comprendre cette affirmation, non pas en un sens relativiste, mais au sens où la lumière serait caractérisée par une propagation instantanée : à ce titre, la lumière, premier moment de la physique, représenterait bien l'analogue de l'espace mécanique, dont le déploiement est immédiat : « Cette manifestation abstraite [qu'est la lumière] est [...] absolue expansion dans l'espace. [...] La lumière est dispersion spatiale infinie. »[83] Par ailleurs, dans la mesure où Hegel ne parvient pas à l'affirmation de la vitesse absolue de la lumière en faisant,

de près ou de loin, le raisonnement proposé par Einstein, quand bien même il s'agirait ici, pour lui, de dire qu'il n'y a pas de vitesse plus grande dans l'univers que celle de lumière, les deux théories resteraient sans comparaison possible. Plus généralement, peut-on admettre l'idée d'un Hegel visionnaire, au sens où le philosophe se saisirait d'une problématique scientifique inouïe à son époque ? Si la philosophie n'est rien d'autre que l'*Aufhebung* des savoirs immédiats et réflexifs, si le philosophe est par définition le « fils de son temps »[84], une telle hypothèse tombe d'elle-même.

On en arrive ainsi à une deuxième hypothèse, selon laquelle nous aurions affaire à un texte certes fascinant mais caduc, qui serait seulement le miroir des préoccupations scientifiques d'une époque et d'un milieu donnés – le premier tiers du XIX^e^ siècle en Allemagne – et qui, pour cette raison même, serait pour nous sans intérêt. La seule attitude possible serait alors de pure érudition. Or celle-ci possède déjà son chef-d'œuvre : la traduction anglaise de la philosophie de la nature par Michael John Petry, qui parvient à identifier et à citer presque toutes les sources des formulations hégéliennes[85]. Cependant, si les notes critiques qui accompagnent cette traduction manifestent une connaissance peu commune des débats scientifiques de l'époque, elles renoncent à proposer une analyse proprement philosophique du texte. En vérité, il paraît préférable de se rallier à une troisième hypothèse, qui se garde aussi bien de faire de Hegel un génie en avance sur son temps qu'un simple miroir des sciences de l'époque, mais qui le tient, en revanche, pour ce qu'il a prétendu être : un auteur s'appuyant sur les connaissances scientifiques de son temps pour élaborer une doctrine proprement philosophique. Le discours hégélien pose une série de questions qu'il serait inconséquent de balayer d'un revers de la main : quelle est l'origine de la nature, est-elle unitaire ou strictement multiple, dans quelle mesure est-elle intelligible, est-elle ordonnée, enfin quel rapport entretient-elle avec l'esprit ? C'est à ce titre qu'il reste utile de se tourner vers l'*Encyclopédie* quand on cherche à penser philosophiquement la nature.

CHAPITRE 11

LES SYLLOGISMES FINAUX SONT-ILS LE MOT DE L'ÉNIGME ?

Les syllogismes finaux de l'*Encyclopédie* constituent un texte célèbre et énigmatique. Le texte est sans doute d'autant plus fameux qu'il est obscur, alors même que sa position stratégique paraît lui conférer une importance de premier plan. En effet, évoquant les relations entre la logique, la nature et l'esprit, il semble ne pouvoir être interprété correctement qu'à partir d'une idée précise du fonctionnement architectonique de l'*Encyclopédie*. Toutefois il se présente lui-même, d'une certaine manière, comme la clé de l'œuvre qu'il conclut. Une hypothèse séduisante consiste en effet à assigner à ce texte une fonction herméneutique ou fondatrice, au sens où il rendrait intelligibles ou acceptables des propositions de l'*Encyclopédie* qui, sans lui, apparaîtraient comme dépourvues soit de sens soit de légitimité. Dans cette perspective, on peut notamment formuler l'idée selon laquelle les syllogismes finaux dessineraient la manière requise de lire l'*Encyclopédie*, en obligeant à renoncer à une interprétation trop simple au profit d'une interprétation articulée. Il s'agirait plus précisément d'abandonner une lecture unique au profit d'une pluralité de lectures qui se compléteraient mutuellement. Telle est l'exégèse bien connue proposée par Théodore Geraets dans un article des *Hegel-Studien* de 1975[1]. Ce commentaire, au demeurant largement anticipé par Bernard Bourgeois dans sa présentation de l'*Encyclopédie*, rencontre une large approbation, et c'est pourquoi il est utile de l'examiner. Rappelons les grands points de l'analyse :

a) Les syllogismes se réfèreraient à la philosophie hégélienne elle-même, et plus précisément à l'*Encyclopédie*. Ils renverraient aux

types de relation pouvant être établies entre ses trois grandes parties constitutives et décriraient ainsi les manières de les comprendre[2]. Le point important ici est que les syllogismes n'ont pas pour objet l'articulation logique-nature-esprit *en général*, ni le discours philosophique *en général* quand il porte sur ces objets, mais la manière dont ceux-ci sont thématisée par le seul texte hégélien.

b) Ces trois syllogisme ne renverraient qu'à des lectures, au sens d'interprétations relevant à chaque fois d'un point de vue extérieur. Ainsi Théodore Geraets défend l'idée selon laquelle les syllogismes ne constituent pas des moments de l'*Encyclopédie*, laquelle est achevée dès avant que ne s'opèrent les lectures en question : « Les derniers paragraphes ne semblent rien pouvoir ajouter : le mouvement de réalisation s'est déjà accompli. [...] Dans ce sens il n'y a rien de nouveau par rapport à tout ce qui précède. »[3] À ce titre, les syllogismes finaux de l'*Encyclopédie* auraient, dans l'économie générale de l'ouvrage, un statut et une signification qui ne seraient nullement analogues à ceux des processus antérieurs.

c) Quelles sont les caractéristiques des lectures ainsi prescrites ? D'une part elles seraient marquées chacune par un certain type de processualité : il y aurait une lecture « immédiate », une lecture « réflexive » et une lecture « spéculative » de l'*Encyclopédie*. D'autre part, elles impliqueraient à chaque fois à un certain ordre dans la composition des parties. La première lecture considérerait l'*Encyclopédie* selon la séquence logique-nature-esprit, la deuxième selon la séquence nature-esprit-logique, et la troisième selon la séquence esprit-logique-nature ou nature-logique-esprit. Puisque l'ordre du texte imprimé de l'*Encyclopédie* coïncide avec la première séquence évoquée, la version publiée ne constituerait que la première version « possible » de l'*Encyclopédie*, la plus abstraite. Comme nous l'avons vu au chapitre 3, Bernard Bourgeois parle, de la même manière, de l'ordre « apparent » de l'*Encyclopédie* à propos de l'organisation du texte publié, et affirme la nécessité de le transcender[4].

d) Le texte des trois syllogismes constituerait, à titre de méthode destinée au lecteur, la condition de possibilité de l'intelligence correcte de l'*Encyclopédie*. L'ouvrage tel qu'il se présente devrait donc, pour devenir intelligible ou fondé, être ré-interprété à partir des paragraphes qui le concluent. Théodore Geraets parle de lectures « possibles et requises »,

tandis que Bernard Bourgeois affirme : « La première lecture de l'*Encyclopédie* manque [...] nécessairement à la fois et le sens et la vérité du discours hégélien. Il faut donc relire l'*Encyclopédie*, il faut l'avoir relue pour pouvoir la lire. »[5] C'est ici cependant qu'une opposition apparaît entre les deux auteurs, puisque, pour le premier, les lectures s'opéreraient nécessairement, tandis que, pour le second, les syllogismes dessineraient un programme dont la réalisation dépendrait de l'intelligence et finalement de la liberté du lecteur. Théodore Geraets déclare ainsi que la plupart des lecteurs s'arrêtent à la première lecture et ne passent pas aux deux suivantes. Plus encore, il considère que la lecture de l'*Encyclopédie* est une tâche infinie, qui ne saurait jamais être achevée : « C'est le point de vue de l'Idée spéculative, point de vue que nous, sujets individuels, ne saurions jamais nous approprier. »[6] Cette hypothèse est assurément suggestive. La question, cependant, est de savoir si elle est conforme aux cadres du hégélianisme et si elle ne conduit pas à occulter une dimension essentielle de l'*Encyclopédie*, à savoir celle de la fondation du discours philosophique.

Exposons en quelques mots l'hypothèse qui sera ici défendue. Il semble que les syllogismes finaux ne constituent pas une injonction à réeffectuer le parcours de l'*Encyclopédie* selon un point de vue nouveau. Car ils présentent bien plutôt, sur un mode scientifique, les trois types fondamentaux qui, selon Hegel, structurent la pensée philosophique : la pensée immédiate, la pensée réflexive et la pensée spéculative. Ils ne sont pas un programme décrivant une tâche que devrait accomplir le bon lecteur, mais l'analyse des différentes manières de philosopher, de même que les moments antérieurs de l'*Encyclopédie* examinent les différentes formes de l'art ou de la religion. Le sujet alors considéré n'est pas le lecteur de l'*Encyclopédie* mais l'esprit philosophant en général, qui se rapporte non à la philosophie hégélienne mais à la logique, à la nature et à l'esprit dans leur généralité. La « philosophie de la philosophie », qui clôt l'*Encyclopédie*, établit ainsi la légitimité de la philosophie par opposition aux autres discours prétendant à la vérité – la religion, l'art, etc. – et, plus précisément encore, la supériorité de la spéculation sur toute autre forme de philosophie. C'est donc seulement dans ce moment ultime de l'*Encyclopédie* que le discours spéculatif met en évidence sa nécessité intrinsèque. L'enjeu des syllogismes finaux n'est pas de proposer un autre

chemin dans l'*Encyclopédie* mais de fournir la preuve de la validité de la spéculation en général. Ils constituent un retour à soi, cependant non pas au sens d'un recommencement à opérer, mais au sens d'une justification, par soi, du discours qui se déploie. Nous proposerons pour commencer une série d'arguments négatifs destinés à montrer la fragilité de l'interprétation de Théodore Geraets. Puis nous formulerons une interprétation positive de ces syllogismes avant de réfléchir au problème du commencement en philosophie.

Peut-il y avoir trois lectures de l'*Encyclopédie* ?

Peut-on admettre que, aux yeux même de Hegel, trois lectures distinctes de son œuvre soient possibles et requises ? La première difficulté tient au manque d'appui de cette interprétation dans les textes. Rien dans les § 575 à 577 ni dans l'addition du § 187 – nous reviendrons dans un instant sur le caractère stratégique de ce dernier texte – n'indique explicitement que les syllogismes expriment des *lectures* ou des *interprétations* ou des *perspectives*, qui porteraient sur l'*œuvre* de Hegel ou sur l'*Encyclopédie*[7]. L'interprétation de Théodore Geraets s'autorise donc à présupposer une distance surprenante entre l'esprit et la lettre de la philosophie hégélienne, puisque le noyau de son interprétation n'a pas d'appui littéral. Il faudrait au moins que le commentateur expliquât pourquoi Hegel n'écrit pas expressément ce qu'il pense. En outre, si l'on admet que, malgré le caractère inexplicite du texte, on a bien affaire à un mode d'emploi de la philosophie hégélienne, on est frappé de la faible insistance de Hegel sur ce thème. Certes, le lieu où ce thème se trouve développé est remarquable, puisqu'il s'agit de la conclusion du parcours encyclopédique. Mais peut-on vraiment admettre que Hegel n'évoque qu'une seule fois dans son œuvre publiée, et de manière si peu claire, un thème qui serait néanmoins décisif ? Car le philosophe insiste sans se lasser sur ce qui lui paraît essentiel. Comment se fait-il que cette thématique n'apparaisse par exemple ni dans la préface de la *Phénoménologie*, ni dans l'introduction de l'*Encyclopédie*, ni dans le Concept préliminaire de la *Logique* encyclopédique, trois textes pourtant fondamentaux sur la philosophie spéculative ? On sait que, dans les écrits de Spinoza, certaines des affirmations les plus importantes – et les plus subversives – ne sont expri-

mées qu'une fois (voir par exemple la définition XX des « définitions des sentiments » à la fin d'*Ethique* III). Il en va chez Hegel tout à l'inverse. Parce que ce dernier fut un professeur, qui ne cessa de reprendre les mêmes cours et de développer une pensée fondamentalement unifiée, les assertions principales de sa doctrine sont régulièrement répétées. Il en découle un double principe de lecture: d'une part ne pas considérer comme la clé de l'œuvre une formulation ou un thème qui ne serait qu'un hapax, d'autre part se méfier d'une interprétation qui conduit à faire de tel ou tel énoncé un hapax (selon notre propre interprétation, comme on va le voir, les syllogismes finaux de l'*Encyclopédie* reprennent un thème continûment développé par Hegel – à ceci près qu'il est alors exposé pour la première fois sous une forme systématique).

Demandons-nous ensuite si le hégélianisme ménage véritablement une place à l'herméneutique de la philosophie. La question est cruciale, puisque, aux yeux de Théodore Geraets, les trois syllogismes livreraient trois points de vue sur le même contenu, à savoir l'*Encyclopédie*[8]. Hegel théoriserait donc la nécessité d'une interprétation de son œuvre. En réalité, nous rencontrons ici une série de difficultés.

Trouve-t-on tout d'abord, en d'autres lieux chez Hegel, soit l'effectuation, soit simplement l'évocation d'une interprétation requise des doctrines philosophiques ? Il est toujours difficile de prouver une absence, mais il semble que, pour Hegel, les philosophies, dans l'histoire, soient essentiellement univoques. Il critique certes ce qui lui apparaît comme des traditions historiographiques erronées, par exemple les anecdotes biographiques malveillantes à propos d'Épicure. Toutefois l'idée n'apparaît pas selon laquelle telle ou telle philosophie pourrait faire l'objet d'exégèses à la fois distinctes et complémentaires. La question de l'interprétation est notamment évoquée à propos des néo-platoniciens, mais toujours avec les plus grandes réserves: « Ce sont surtout les néo-platoniciens qui ont considéré la mythologie païenne de telle sorte qu'ils y ont reconnu leur philosophie et qu'ils ont présenté symboliquement celle-ci dans les formes de la mythologie pour y exprimer leurs concepts. Il est naturel d'admettre qu'il y ait une grande part d'erreurs dans de telles configurations, [...] surtout lorsqu'on entre dans le détail. »[9] On trouve cette autre remarque à propos des Alexandrins: « [Ils] mettaient sous les représentations de la religion une signification plus profonde, [ils] leur donnaient un sens allé-

gorique universel. Cet effort a sans doute donné naissance à des rêveries obscures. [...] L'unification des philosophies devait mieux réussir que ces rêveries obscures d'une raison qui ne se comprend pas encore elle-même. »[10]

La question de l'interprétation fait cependant l'objet d'un long développement à propos du comportement grec à l'égard de la nature. Hegel tient en effet la *manteia* pour un élément capital de l'esprit hellénique. Il définit celle-ci comme l'interprétation (*Auslegung*) et l'explication (*Erklärung*) de la nature. On observe ici, dit le philosophe, une différence remarquable entre l'attitude orientale et l'attitude grecque : pour la première, la nature est strictement incompréhensible, alors que, pour la seconde, elle répond aux questions posées sur un mode poétique. L'appréciation de Hegel à l'égard de la *manteia* n'est pas de stricte condamnation : « D'une façon générale, la *manteia* est de la poésie, non de capricieuses divagations fantaisistes, mais une sorte d'imagination qui introduit le spirituel dans le facteur nature et qui est un savoir plein de sens. Dans l'ensemble donc, l'esprit grec n'est pas superstitieux en transformant le sensible en sensé (*indem er das Sinnliche in Sinniges verwandelt*). »[11] Cependant, la tonalité de cette analyse est fondamentalement critique, car le philosophe insiste sur le caractère inadéquat de l'interprétation grecque de la nature. Par exemple, Hegel rappelle que le jour de la bataille de Platée, où la liberté de la Grèce et peut-être de toute l'Europe était en jeu face au despotisme oriental, Pausanias s'inquiéta la matinée durant des signes des augures : cela montre bien que les Anciens n'étaient pas encore parvenus à la rationalité dont font preuve les Modernes[12]. D'un point de vue simplement textuel, on constate donc une réelle hostilité à l'égard de l'idée d'un sens latent qui serait à dégager.

On pourrait encore faire la remarque suivante : selon Théodore Geraets, le texte de l'*Encyclopédie* ne délivre pas lui-même son sens ultime, puisque l'intervention du lecteur est indispensable pour que le sens advienne. Le commentateur a manifestement pour présupposé qu'aux yeux de Hegel le sens d'un texte est non pas une propriété objective mais l'effet d'un acte interprétatif subjectif. Même si ce genre de considération, après Nietzsche, apparaît difficile à contester, peut-on sans risque d'anachronisme l'attribuer à Hegel ? Dire qu'une certaine lecture est requise pour qu'apparaisse le caractère fondé de l'*Encyclopédie* revient à consi-

dérer que celle-ci est incapable de manifester son intelligibilité ou de se démontrer elle-même. Or on sait que, pour Hegel, ce qui est faux se produit *spontanément* et *en lui-même* comme vrai : « La dialectique (...) est ce dépassement immanent dans lequel la nature unilatérale et bornée des déterminations d'entendement s'expose comme ce qu'elle est (...). Le dialectique constitue par suite l'âme motrice de la progression scientifique, et il est le principe par lequel seul une connexion et nécessité immanente vient dans le contenu de la science. »[13] Le principe de la manifestation de la vérité n'est pas la lecture transcendante d'un texte, mais la dialectique immanente de l'Idée. Il n'est donc pas besoin de ce *deus ex machina* qu'est le bon interprète.

Proposons encore ce raisonnement : si le système entier pouvait se lire de trois manières, ne serait-ce pas vrai également de ses moments constitutifs, eux aussi articulés syllogistiquement ? Il y aurait trois manières de lire la *Science de la logique*, mais aussi, respectivement, la doctrine de l'être, la doctrine de l'essence et la doctrine du concept, ou encore la qualité, la quantité, la mesure, etc. Ainsi apparaît une terrifiante combinatoire qui rend impossible la lecture de l'œuvre.

Une autre difficulté tient à ce que, dans l'hypothèse considérée, les deuxième et troisième syllogismes n'ont qu'un statut de programme. Hegel abandonnerait au lecteur le soin de réaliser ce qui ne serait qu'exigé par l'*Encyclopédie*. Les syllogismes établiraient un *sollen*. Or la critique de ce type d'injonction est l'une des positions les plus constantes de Hegel. Certes, le philosophe ne récuse pas l'idée de normativité comme telle, mais il dénonce l'idée selon laquelle ce qui est essentiel pourrait ne pas être réalisé. Si d'autres manières d'organiser l'*Encyclopédie* étaient requises, pourquoi Hegel ne les aurait-il pas concrètement mises en œuvre ? Quant à l'idée d'une approche interminable du vrai, elle est en contradiction avec la déligitimation du mauvais infini.

L'hypothèse de Théodore Geraets selon laquelle la réalisation du programme hégélien est repoussée à l'infini est donc problématique. C'est sans doute pour éviter ce genre de difficulté qu'a été formulée l'hypothèse selon laquelle tel syllogisme renvoie à l'*Encyclopédie*, tel autre à la *Phénoménologie* et tel autre, enfin, aux *Leçons* de Berlin[14]. Le problème de cette interprétation – que critiquent aussi bien Bernard Bourgeois que Th. Geraets – est qu'elle présuppose que la philosophie hégélienne est

radicalement différente d'elle-même dans ses diverses versions. Or on ne voit pas quel argument autorise l'idée d'une telle différence de doctrine entre l'*Encyclopédie* et les *Vorlesungen* berlinoises. L'idée pourrait être soutenue avec plus de vraisemblance à propos de la relation entre la *Phénoménologie* et l'*Encyclopédie*, mais elle reste à démontrer. De toute façon cependant, cette dernière hypothèse est à son tour rendue caduque par ceci qu'elle oublie que l'objet de la philosophie est non pas l'individu – ce qu'est l'*Encyclopédie* – mais la généralité – ce qu'est la philosophie comme telle[15]. Plus généralement, de même que la philosophie n'est pas édifiante et ne fournit aucun idéal politique, elle ne prescrit pas non plus comment lire les textes philosophiques : car elle se borne à concevoir la philosophie qui est.

Tout syllogisme présente-t-il une triple signification ?

Théodore Geraets considère en outre que les trois syllogismes décrivent les trois modes possibles d'organisation de la philosophie hégélienne. Ainsi, chacune de ses trois grandes sections pourrait être considérée comme jouant trois rôles distincts dans l'économie du tout. Plus précisément, il y aurait trois types de rapports entre les parties. En revanche, on aurait affaire, de part en part, au même texte. Par exemple, la même *Science de la logique* serait tout d'abord considérée comme entretenant un rapport « immédiat » avec la philosophie de la nature et la philosophie de l'esprit, puis comme entretenant un rapport réflexif avec l'une et l'autre et, enfin, un rapport spéculatif. Corrélativement, la même *Science de la logique* serait tout d'abord un commencement, puis un achèvement et enfin un moment médian. Par hypothèse, seules changeraient les relations et non pas les termes en relation. Le texte sur lequel s'appuie le commentateur est l'addition du § 187, qui commence par cette phrase : « Le sens objectif des figures du syllogisme est d'une façon générale celui-ci, que tout ce qui est rationnel se montre comme un triple syllogisme, et cela de telle sorte que chacun de ses termes occupe non seulement la place d'un extrême, mais aussi celle du moyen-terme médiatisant. »[16] Il est certain que ce texte peut être lu comme signifiant que, dans un processus complexe impliquant trois termes, chacun d'entre eux a trois fonctions et trois modes de relation avec les deux autres, tout

en restant cependant identique à lui-même dans chacune de ces configurations. Toutefois il y a également une autre façon de comprendre l'énoncé: tout processus syllogistique s'articulerait lui-même en une triplicité de processus, de telle manière cependant que les termes en relation changeraient par là-même. Dans cette perspective, l'interprétation de Théodore Geraets serait frappée de caducité, puisqu'elle tend à établir, si nous la comprenons correctement, que les trois lectures produisent trois types d'articulations entre les parties constitutives de l'*Encyclopédie* qui, quant à elles, demeurent *inchangées*.

Considérons l'extrait suivant qui a l'intérêt de présenter la même ambivalence que l'addition du § 187: « Le vivant est le syllogisme dont les moments mêmes sont en eux-mêmes [...] des syllogismes, [...] et dans l'unité subjective du vivant ne sont qu'un *unique processus*. Le vivant est ainsi le processus de son enchaînement avec lui-même dont le cours se déroule à travers *trois processus*. »[17] Si l'on adoptait une interprétation conforme, *ceteris paribus*, à celle de Théodore Geraets, on dirait que le processus du vivant est triple, au sens où il est composé de trois termes constamment identiques à eux-mêmes, mais qui se rapportent les uns aux autres sur trois modes distincts. Cette affirmation est-elle acceptable ? En réalité, on sait que, dans le premier moment, le vivant est en rapport avec le *corps propre*, dans le deuxième, avec l'*environnement extérieur* non vivant, et, dans le troisième, avec un *autre vivant* de même espèce et de sexe opposé. On trouve dans une addition du § 342 une explicitation du processus du vivant naturel en termes syllogistiques. Citons quelques extraits de ce texte difficile:

> *Premièrement* l'être organique se scinde ainsi en deux extrêmes universels, la nature inorganique et le genre, dont il est le moyen terme (USP), et avec chacun desquels il ne fait encore immédiatement qu'un, étant lui-même genre et nature inorganique. L'individu a donc sa nature inorganique encore en lui-même. C'est le processus de soi-même, et l'articulation, la configuration des moments. *Deuxièmement* l'être organique est médiatisé par le genre avec l'être inorganique (PUS). Le premier est la puissance disposant du dernier, parce qu'il est ce qui est absolument universel, – c'est là le processus de la nutrition. *Troisièmement*, l'être organique ainsi médiatisé par l'être inorganique avec le genre (SPU) est le Rapport des sexes.[18]

Les trois syllogismes évoqués ici ne sont autres que les moments de l'activité physiologique intérieure, puis de l'activité nutritive et enfin de l'activité sexuelle. Certes, nous avons affaire de part en part au même vivant. La question est cependant de savoir si les termes considérés, à savoir l'« être organique », le « genre » et la « nature inorganique » désignent les *mêmes* objets dans chacun des moments considérés. Répondre positivement à cette question impliquerait des difficultés insurmontables. Reconnaissons plutôt que ces termes ont une signification structurale, désignant les trois composantes de chaque relation, mais ne recouvrant pas les mêmes objets d'une relation à l'autre. Plus généralement, l'affirmation selon laquelle tout processus rationnel est un syllogisme de syllogismes ne signifie pas que tout processus rationnel implique trois types d'agencements distincts des mêmes objets. Bien plutôt, l'affirmation signifie que le processus rationnel s'articule en trois processus distincts, qui, en tant que tels, impliquent une transformation concomitante des objets en relation. Pour revenir à la question des syllogismes finaux de l'*Encyclopédie*, l'hypothèse selon laquelle la *Science de la logique*, la philosophie de la nature et la philosophie de l'esprit pourraient se rapporter les unes aux autres de manière plus ou moins rationnelle tout en restant identiques à elles-mêmes apparaît comme peu crédible. Les syllogismes finaux n'expriment pas trois modes de fonctionnement de la même *Encyclopédie* hégélienne, mais renvoient à trois types généraux d'activité philosophique. Ils ne sont pas une clé de lecture d'un seul et même texte, ils ne sont ni des programmes ni des instructions, mais des processus autonomes qui rendent compte de soi par soi.

La démonstration de Théodore Geraets s'appuie également sur l'ordre de succession de la logique, de la nature et de l'esprit dans les paragraphes 575 à 577. Dans la mesure où seul le § 575 présente la séquence logique-nature-esprit, alors il renverrait seul à l'*Encyclopédie* telle qu'elle fut publiée par Hegel : à l'opposé, les deux autres paragraphes renverraient forcément à des versions non publiées de l'œuvre. Deux objections se présentent cependant. D'une part, l'ordre syllogistique implique-t-il une relation linéaire de conditionnement, une relation telle qu'il y aurait un point de départ, une étape intermédiaire et un point d'arrivée *fixes* ? L'extrait de l'addition du § 342 ci-dessus montre, parmi une multitude d'exemples possibles, que le syllogisme hégélien ne définit pas ce qui est

antécédent ou conséquent, mais la *relation* (immédiate, réflexive ou spéculative) des moments en présence. D'autre part, que pourrait signifier une lecture à rebours ou à contre-courant de l'*Encyclopédie* ? Comme on le verra au chapitre suivant, la relation entre les moments se confond avec la vie de chacun d'entre eux. Par exemple, la relation entre la logique et l'esprit, ou bien entre la nature et l'esprit se joue à l'*intérieur* de l'esprit, en tant que ce dernier réalise concrètement la logique en niant la nature. La question : « la nature précède-t-elle l'esprit ou lui succède-t-elle ? » est dénuée de signification, car la relation entre les termes n'est pas temporelle. La question de l'agencement de l'*Encyclopédie* est un faux problème, car seule importe la vie immanente de chaque cycle.

Les syllogismes finaux, fondation et accomplissement de la philosophie

Revenons sur une affirmation de Théodore Geraets déjà citée, et qui constitue l'un des présupposés essentiels de son interprétation : « Les derniers paragraphes ne semblent rien pouvoir ajouter : le mouvement de réalisation s'est déjà accompli. [...] Il n'y a rien de nouveau par rapport à tout ce qui précède. »[19] Le raisonnement du commentateur semble ici le suivant. Lorsqu'on aborde les paragraphes finaux de l'*Encyclopédie*, la philosophie hégélienne est déjà constituée, si bien qu'ils sont en butte au soupçon d'être superflus. Le commentateur se propose alors de sauver Hegel du reproche d'inconséquence à l'égard de l'architectonique de l'*Encyclopédie*, en affirmant que les syllogismes finaux consistent non pas à simplement récapituler l'ouvrage mais à ouvrir un nouveau champ de recherche en esquissant une manière inédite d'interpréter l'ouvrage. Cependant la question est de savoir si Hegel a véritablement besoin d'être ainsi sauvé du reproche de répétition. Théodore Geraets semble croire qu'il y a une alternative entre la répétition et la nouvelle lecture, mais le problème se pose-t-il en ces termes ? En réalité nous sommes renvoyés à la question de la progression systématique comme retour à soi. Comme on l'a vu en effet au chapitre 5, le retour à soi constitue le troisième moment de tout cycle systématique. Un principe fondamental du hégélianisme veut que l'auto-fondation rationnelle n'advienne qu'in fine. Aux yeux de Hegel, le commencement est immédiat, c'est-à-dire sans fondement : il se contente d'être. À l'extrême opposé, la conclusion d'un cycle est concep-

tion de soi, c'est-à-dire établissement, par la chose même, de sa nécessité intrinsèque. Comme chez Fichte, la distinction du point de départ et du fondement est essentielle chez Hegel[20]. Le terme final, chez l'auteur de l'*Encyclopédie*, est un *prius*, cependant non pas au sens du démarrage du cycle encyclopédique, mais au sens de ce qui seul est authentiquement vrai, c'est-à-dire au sens de ce qui est auto-fondé[21]. Si l'on applique ce principe à la section « philosophie » de l'*Encyclopédie*, on est conduit à reconnaître que cette section ne consiste en une reprise du discours encyclopédique, ni sous la forme d'une simple répétition (hypothèse que combat Théodore Geraets), ni sous une perspective nouvelle (hypothèse qu'il défend). Car, en réalité, cette section a pour thème la philosophie comme telle. L'intérêt des syllogismes est d'établir la vérité absolue de la philosophie, ce qui n'a encore jamais été fait dans le parcours.

À titre d'illustration extra-hégélienne, songeons à la fin de la *Recherche du temps perdu* de Proust. Comme on le sait, l'ouvrage est l'histoire d'une vocation : il s'achève lorsque le héros se décide à devenir l'artiste qu'il avait d'abord seulement rêvé d'être. C'est pourquoi, d'une certaine manière, l'œuvre se referme sur elle-même quand le héros devient le narrateur. Néanmoins, la fin de la *Recherche* n'est pas la relecture de ce qui précède. En revanche elle met en évidence le caractère salvateur de la création littéraire. Pensons également à Michel Foucault dans *Les Mots et les choses*. Il y met en évidence la genèse des sciences humaines avant leur contestation contemporaine, laquelle est liée, dit-il, au retour du langage aussi bien en linguistique qu'en littérature. Dans les dernières pages de l'ouvrage, Foucault constate que « quelque chose de nouveau est en train de commencer. [...] Le langage étant là de nouveau, l'homme va revenir à cette inexistence sereine où l'avait maintenu jadis l'unité impérieuse du Discours. »[22] Foucault a rendu compte, par là, de son style de pensée : certes non pas dans sa singularité contingente mais dans sa forme générale. Et pourtant il ne demande pas de relire l'ouvrage. De manière analogue, la fin de l'*Encyclopédie* ne constitue pas une ré-interprétation des sections antérieures, mais la justification de la philosophie comme discours pensant universel. Elle ne porte pas sur l'*Encyclopédie* comme œuvre singulière mais sur la philosophie spéculative en général.

À quelle carence répond plus précisément la section « philosophie » de l'*Encyclopédie* ? Avant cette dernière section, l'esprit philoso-

phant s'ignore lui-même et, corrélativement, ne rend pas compte adéquatement de son objet. Dans la *Science de la logique*, l'esprit philosophant se rapporte à un objet simplement formel et, dans la philosophie de la nature, il se rapporte à un autre que lui-même. C'est seulement dans la philosophie de l'esprit que le sujet philosophant se rapporte à lui-même comme esprit. Et c'est seulement dans la section « philosophie » qu'il se rapporte à lui-même non plus comme individu fini, ni comme agent moral, citoyen, croyant, etc., mais comme philosophe. C'est donc seulement in fine que le sujet de la philosophie se rapporte véritablement à lui-même comme objet, et vérifie l'injonction delphique qui constitue sa destination : « Connais-toi toi-même »[23]. Certes, il continue alors à se présupposer, car l'esprit est toujours l'*Aufhebung* d'une présupposition. Mais c'est lui-même comme philosophe qu'il présuppose alors et non pas, à la différence de ce qu'on observe dans les sections antérieures, un autre ou une figure encore abstraite de lui-même. C'est dans la philosophie qu'il se reconnaît intégralement dans sa présupposition, et, par là, rend compte adéquatement de soi en s'inscrivant dans le système encyclopédique. C'est pourquoi la rationalité du discours philosophique atteint, dans la section « philosophie », une radicalité inédite. L'enjeu du parcours encyclopédique apparaît ainsi avec la clarté la plus grande : il s'agit de légitimer le discours philosophique lui-même. La philosophie de Hegel est en son moment le plus profond une philosophie de la philosophie. C'est en ce sens que le progrès systématique est un retour à soi[24].

Les syllogismes finaux comme validation de la philosophie spéculative

La section philosophie établit la supériorité de la philosophie sur ces concurrents immédiats que sont l'art et la religion, mais également, de manière plus lointaine, sur les institutions politiques, la conscience morale, le droit abstrait, l'esprit psychologique, etc. Cependant, cette supériorité n'est pas simplement établie par la mise en évidence des déficiences des moments antérieurs. Chez Hegel en effet, la validation d'un moment ne s'opère pas seulement négativement, au sens où le moment considéré l'emporte sur ceux qui le précèdent, mais aussi positivement, au sens où le moment considéré exhibe en lui-même sa vérité. Nous n'avons pas ici une démonstration effectuée par l'individu Hegel à l'usage de son lecteur singulier, mais la manifestation par la chose même – en l'occur-

rence la philosophie en général – de sa vérité. En un mot, il s'agit de l'établissement de la vérité en et pour soi. Apparaissent alors successivement, dans le parcours systématique, trois types de philosophies qui thématisent chacune elle-même leur niveau propre de rationalité. Comme indiqué plus haut, il est raisonnable d'admettre qu'il s'agit, en premier lieu, de la philosophie immédiate, puis de la philosophie réflexive et enfin de la philosophie spéculative. Ces catégories de philosophies sont assez indéterminées chez Hegel – on pourrait même parler, à propos des deux premières, de catégories essentiellement polémiques. Mais elles reviennent sans cesse sous sa plume. Nous disions plus haut que Hegel est discret au plus haut point, c'est le moins qu'on puisse dire, sur l'idée d'une plurivocité de l'*Encyclopédie*. En revanche, l'articulation des pensées immédiate, réflexive et spéculative constitue un leitmotiv de son œuvre. Toutefois cette articulation n'a été examinée jusqu'à présent que dans les différentes introductions ou dans les remarques de l'*Encyclopédie*, et jamais dans son cours proprement scientifique. Si cette distinction a un sens effectif, elle doit pourtant y trouver place. L'enjeu de la dernière section de l'*Encyclopédie* est précisément de thématiser rigoureusement le devenir de la philosophie[25].

Comment la philosophie met-elle en évidence la vérité qui lui est propre ? En se produisant comme rapport à soi total, c'est-à-dire comme syllogisme. Un syllogisme, comme on le sait, est le processus dont le sujet est autonome et qui est tel qu'il établit activement, et de manière fondée, son identité avec son objet. En un mot, le syllogisme met en évidence la légitimité du lien de reconnaissance entre le sujet et l'objet. D'une certaine manière, dans l'économie d'ensemble de l'esprit absolu, ni l'œuvre d'art ni la religion ne sont syllogistiques à proprement parler, car la première est dépourvue de subjectivité autonome et la deuxième est caractérisée par une différence irréductible entre le sujet humain et l'objet divin. La philosophie est en revanche syllogistique dans la mesure où elle consiste, pour le sujet philosophant, à se reconnaître, pour de bonnes raisons, dans l'objet de son savoir. Plus précisément, le sujet du syllogisme est non pas un individu particulier, par exemple Hegel ou le lecteur de l'*Encyclopédie*, mais l'esprit philosophant comme tel. De la même manière, l'objet de la philosophie n'est pas un objet particulier, par exemple l'*Encyclopédie*, mais le système des savoirs rationnels. Lorsqu'un individu fait de la philo-

sophie, il s'élève à ce système et pense ainsi non pas tel ou tel objet qui relèverait de son expérience finie, mais l'ensemble des objets de savoir. Dès lors, les syllogismes finaux expriment trois méthodes différentes pour penser la logique, la nature et l'esprit.

La première méthode est immédiate, c'est-à-dire telle que « la médiation du concept a la forme extérieure du passage »[26]. Le contenu de la philosophie est donc présupposé par l'esprit philosophant. On peut songer ici, même si le texte n'est pas explicite sur ce point, à la « première position relativement à l'objectivité » thématisée dans le concept préliminaire de la *Logique* encyclopédique, soit l'ancienne métaphysique. L'objet est alors tel qu'il est immédiatement vrai et qu'il n'a qu'à être passivement contemplé par l'esprit. Cela signifie que l'esprit philosophant ne se constitue pas en constituant son objet, mais n'accède à la connaissance de soi que dans l'un des chapitres de la doctrine – on peut penser en l'occurrence à la psychologie rationnelle de la métaphysique dogmatique[27]. Hegel prend soin d'insister sur le caractère syllogistique de cette philosophie, laquelle n'est donc en aucune manière assimilable à une intuition ou à une représentation. Cependant, le contenu de la philosophie immédiate est contingent puisqu'il est présupposé. La philosophie de Descartes est vraie, comme celle de Spinoza ou celle de Leibniz, etc. La difficulté, justement, est qu'elles sont toutes vraies quoique incompatibles. La philosophie immédiate *est* rationnelle mais elle ne produit pas sa rationalité et la fonde encore moins. C'est pourquoi elle est plurielle.

La deuxième méthode est réflexive, c'est-à-dire telle que l'esprit philosophant produit son contenu en vertu d'un point de vue particulier et sur le mode du mauvais infini. Le contenu n'est pas fondé en lui-même mais dépendant de l'esprit philosophant. À cet égard, on peut le dire subjectif : « Le deuxième syllogisme [...] est le point de vue de l'esprit lui-même, qui est le terme médiatisant du processus, qui présuppose la nature et l'enchaîne avec le logique. C'est le syllogisme de la *réflexion* spirituelle. [...] La science apparaît comme une connaissance *subjective*. »[28] On peut ici penser à la « deuxième position relativement à l'objectivité » dans le Concept préliminaire de la *Logique* encyclopédique, c'est-à-dire à l'empirisme et à la philosophie critique. Désormais, le sujet philosophant produit son contenu, il ne se contente plus de le présupposer. Malheureusement, la production s'opère à partir de la seule subjectivité

finie de l'esprit, et non pas à partir de la raison universelle. La philosophie se justifie itérativement, mais non pas souverainement.

La troisième méthode, enfin, est spéculative, et consiste en ce que l'esprit philosophant se rapporte à son contenu sur le mode de la systématisation. Ainsi, il établit activement pour soi que son contenu est nécessaire. Le contenu n'est plus simplement asserté, et il ne tire plus désormais sa validité de la seule réflexion subjective du philosophe, mais se légitime à partir de lui-même en son articulation systématique. L'intervention de l'esprit philosophant consiste non pas à établir la vérité de tel ou tel philosophème, mais à conférer à l'ensemble du contenu une forme totalisante. La philosophie est désormais Idée au sens emphatique du terme, c'est-à-dire au sens où elle constitue une totalité en et pour soi, si bien que chaque partie tire sa validité de son rapport objectif à l'ensemble des autres parties. L'esprit philosophant est l'*auteur* de l'organisation systématique du savoir, mais en même temps la vérité de celui-ci est *objective* car autofondée : « Ce qui [dans l'Idée de la philosophie] se réunit, c'est que c'est la nature de la Chose – le concept – qui poursuit son mouvement et se développe, et que ce mouvement est tout autant l'activité de la connaissance, c'est que l'Idée éternelle qui est en et pour soi se fait agissante, s'engendre et jouit de soi éternellement. »[29] Ce texte met en évidence le fait que, dans la troisième forme de philosophie, c'est la chose même qui établit activement sa rationalité et se reconnaît comme rationnelle. On a ici une description de la philosophie telle qu'elle est mise en œuvre dans le texte de l'*Encyclopédie*. Cependant, il ne s'agit pas d'une analyse de l'*Encyclopédie* en particulier mais d'un examen de la philosophie spéculative en général.

On pourrait encore exprimer les choses ainsi. L'enjeu de la dernière section du parcours est d'établir l'unité de la philosophie. La philosophie telle qu'elle naît discursivement dans le processus encyclopédique est en effet disséminée en une multiplicité de moments. Ceux-ci sont temporellement dispersés et, thématiquement, s'ignorent les uns les autres, puisqu'un moment quelconque ne contient pas pour lui-même la mémoire explicite de l'ensemble des moments qui l'ont précédé. Par exemple, la philosophie de la mesure, dans la Doctrine de l'être, montre que la mesure est l'unité de la qualité et de la quantité. Mais l'unité de la *philosophie* de la qualité et de la *philosophie* de la quantité n'est nullement

établie. Chaque moment du parcours philosophique se présente comme un commencement radical, et le discours philosophique, dans la discursivité encyclopédique, apparaît comme composé d'une série de moments mutuellement indifférents. La fonction de la philosophie de la philosophie, dernière section du parcours, est alors d'opérer l'*Aufhebung* de cette multiplicité par l'affirmation de l'unité de son principe, c'est-à-dire de l'esprit philosophant. La philosophie, in fine, se reconnaît comme une, donc comme unifiant en et pour soi les multiples moments dont elle est constituée.

Ne peut-on dire, dès lors, qu'il y a un progrès de la rationalité au sein même du parcours encyclopédique ? Au début du parcours, la philosophie spéculative pense l'objet sans pouvoir établir sa légitimité propre. Elle déploie un savoir systématique mais est incapable de se justifier comme savoir absolument vrai. La philosophie n'advient alors qu'en vertu d'une décision factuelle. Certes, les enchaînements de la *Science de la logique* sont objectivement pertinents, mais la philosophie spéculative s'ignore comme rapport intrinsèquement légitime à son objet. Telle est, semble-t-il, la raison de l'invocation de la *Phénoménologie* comme présupposition nécessaire dans l'introduction de la *Science de la logique*[30] : au moment de la *Science de la logique*, l'*Encyclopédie* n'est pas encore auto-fondée et sa validité n'est que présupposée. Le commencement est vrai en soi mais non pas en et pour soi. Le commencement est un moment de « certitude », c'est-à-dire de présupposition, mais non de « vérité », c'est-à-dire de retour à soi. C'est seulement in fine, dans la philosophie de l'esprit et, au sens le plus fort, dans sa section ultime, que la validité de la philosophie spéculative est établie pour le sujet philosophant lui-même. Le moment le plus vrai est celui où le sujet et l'objet ne sont plus présupposés – ce qui est le cas dans la *Science de la logique*, dont le développement est simplement formel – mais s'engendrent eux-mêmes – ce qui est le cas dans la philosophie de l'esprit, dont le développement est réel. On peut encore présenter les choses ainsi : la philosophie n'est vraie que dans la mesure où elle est une totalité. En tant que *Logique*, elle est moins totale qu'en tant que philosophie de l'esprit, car la première ne porte que sur un objet formel alors que la dernière porte sur un objet différencié – et plus précisément auto-différencié. Donc la philosophie ne s'accomplit véritablement que comme philosophie de l'esprit, et, ultimement,

comme philosophie de la philosophie. Cette dernière est donc le moment le plus vrai de l'*Encyclopédie*.

Le § 17 de l'*Encyclopédie* est ici décisif: « La philosophie se montre comme un cercle revenant en lui-même. [...] Le premier concept – et parce qu'il est le premier, il contient la séparation consistant en ce que la pensée est objet pour un sujet philosophant (en quelque sorte extérieur) – doit nécessairement être saisi par la science elle-même. C'est même l'unique fin, opération et visée de celle-ci, que de parvenir au concept de son concept, et ainsi à son retour en elle-même et à sa satisfaction. »[31] Le premier moment de l'*Encyclopédie* est la *Science de la logique*: alors le sujet philosophant est extérieur à son objet, à savoir la pensée pure, close sur elle-même. En revanche, in fine, le discours philosophique se révèle comme l'objet même de l'investigation. C'est alors seulement que la philosophie établit sa nécessité propre et donc prend en charge son commencement. Elle fait ainsi retour à soi et s'élève à la plénitude.

Le § 10 exprime de manière synthétique la difficulté du commencement de la philosophie. La méthode qui assure la validité du discours ne peut être présupposée mais doit être justifiée: toutefois « un tel discernement tombe seulement *à l'intérieur* de la philosophie elle-même »[32]. Il y a là un problème redoutable: comment la méthode peut-elle être sérieusement examinée par cela même qu'elle rend possible ? Ce conditionnement réciproque semble condamner à la fois la méthode et la philosophie. Cette difficulté est-elle cependant ruineuse ? Non pas, si l'on se souvient que le commencement, chez Hegel, constitue inévitablement une présupposition. Toujours le premier moment d'un cycle quelconque est donné et non pas fondé. Il serait étrange qu'il en allât autrement pour la philosophie. Que la philosophie spéculative existe originairement de manière non justifiée n'a rien de surprenant. Initialement, la légitimité de la spéculation doit être admise, et elle ne sera scientifiquement établie que progressivement au cours du cheminement encyclopédique – et seulement à la fin de manière complète. La difficulté du commencement n'est pas apparente, et elle entraîne la fragilité réelle des énoncés initiaux. Mais ce n'est pas là un vice mortel du hégélianisme: c'est, tout au contraire, une unilatéralité assumée, et dont la suite du processus constitue l'*Aufhebung*. En vérité, l'unique tâche de la philosophie est de résoudre l'aporie de son commencement, c'est-à-dire d'établir sa validité propre. Et cette tâche, par définition, ne

peut être achevée qu'à la fin du processus. On pourrait dire que le caractère infondé – c'est-à-dire l'existence de fait – de la *Science de la logique* est le corrélatif du caractère formel de son objet. En d'autres termes, aussi bien la forme que le contenu de la *Science de la logique* sont *présupposés*. De même, la philosophie de la nature ne justifie pas en elle-même sa démarche. L'objet est ici donné dans l'expérience extérieure, et la démarche unifiante de la philosophie se définit *en opposition* à son objet multiple. C'est seulement la philosophie de l'esprit qui *rend compte de soi* en son cours : car elle ne fait qu'un avec son objet et, en observant son devenir, elle s'assure de sa légitimité[33].

En définitive, deux conclusions se dégagent de cette analyse, l'une négative et l'autre positive. *a)* Négativement, il apparaît que le principe de l'organisation de l'*Encyclopédie* n'est pas à chercher dans les syllogismes finaux mais bien plutôt dans le cours même du texte d'ensemble. Les syllogismes finaux ne sont pas le mot de l'énigme car leur fonction n'est pas de faire comprendre le sens de l'*Encyclopédie*. Certains commentateurs ont développé, à l'opposé, la thèse selon laquelle la signification du passage de la logique à la nature, puis de la nature à l'esprit, était incompréhensible quand on s'appuyait sur le seul texte imprimé de l'*Encyclopédie* et sur son ordre, et que cette signification ne pouvait être correctement déchiffrée qu'en se fiant aux injonctions des syllogismes finaux comme guide de lecture. Or cette thèse exégétique, qui discrédite le texte réel au profit d'un texte virtuel, est illégitime, puisque les syllogismes ne portent pas sur l'articulation de la logique, de la nature et de l'esprit dans l'*Encyclopédie*, mais sur la rationalité de la philosophie en général. Nous pouvons, quant à nous, nous sentir autorisés à examiner le problème du passage dans l'*Encyclopédie* à partir des textes – et des seuls textes – publiés par Hegel. *b)* Positivement, il se révèle que l'*Encyclopédie* vise son auto-fondation. Selon Isabelle Thomas-Fogiel, la question de la validité des propositions philosophiques est la question clé du post-kantisme[34] : s'agissant de Hegel, on ne peut qu'être d'accord avec ce diagnostic. Il ne s'agit pas seulement, pour l'*Encyclopédie*, de rendre compte de son objet à chaque fois momentané – telle ou telle vérité logique, telle ou telle réalité naturelle donnée, telle ou telle activité spirituelle… – mais aussi, et principiellement, d'établir l'origine et la validité

du discours philosophique lui-même. La philosophie introduit à elle-même dans la mesure où elle se démontre comme discours absolument rationnel, et comme le seul discours qui soit tel. À l'instar de tout ce qui est effectif, elle fait retour à soi, et son point ultime est atteint lorsqu'elle en vient à se penser elle-même – cependant non pas sur un mode individuel, comme œuvre de Hegel, mais sur un mode universel, comme philosophie spéculative en tant que telle. Ainsi, elle introduit à elle-même : toutefois non pas en retrouvant une vérité éternelle, mais en produisant par elle-même sa rationalité – laquelle est en même temps la rationalité la plus haute. La philosophie spéculative ne fait pas de l'examen du savoir un préalable mais sa substance même. À travers la ressaisie idéalisante des modes d'être antérieurs à la philosophie, elle rend compte de sa genèse et de sa validité.

CHAPITRE 12

COMMENT PASSE-T-ON D'UN MOMENT À L'AUTRE ?

Comment penser le passage d'un moment à l'autre dans la logique, la nature et l'esprit ? On s'attendrait à ce que Hegel décrivît concrètement les opérations par lesquelles l'Idée se propulse d'une sphère à l'autre, par lesquelles elle en vient à délaisser ses moments antérieurs pour investir ses moments ultérieurs. En quelque sorte, on voudrait que Hegel ne s'intéressât pas seulement aux positions successives de l'Idée mais aussi à la course qui la mène d'une étape à l'autre. Or l'auteur de l'*Encyclopédie*, au moins apparemment, ignore les actes qui, à la fois, séparent et articulent les moments. Certes, il analyse abondamment ces derniers en eux-mêmes, et ne cesse de montrer ce qui les rapproche ou au contraire les distingue. Mais il se montre étonnamment peu disert sur les processus qui mènent d'une sphère à l'autre. Ainsi, les textes explicitement consacrés à tel ou tel passage entre deux moments se contentent, à chaque fois, de faire le bilan du moment antérieur et de présenter par anticipation le moment ultérieur[1]. La discrétion de Hegel nourrit en définitive le soupçon selon lequel il y aurait ici un impensé. Faut-il en conclure que le hégélianisme se contente de désigner et de classer statiquement les différentes étapes du parcours encyclopédique, ou bien est-il malgré tout capable d'en rendre compte dynamiquement ? On examinera, en un premier temps, les schèmes du passage immédiat, réflexif et spéculatif. Puis, abordant la question sous un autre angle, on considérera la distinction entre le passage du premier au deuxième moment et celui du deuxième au troisième moment en général. L'hypothèse défendue sera celle-ci : il n'y a pas à chercher un mouvement de transition en dehors des

étapes qui scandent le parcours, car celles-ci, loin d'être fixes, sont actives et se font surgir spontanément. Les moments ne sont pas des points d'arrêt sur le parcours mouvementé de l'Idée, mais les aspects successifs de ce mouvement. Plus précisément, la transition d'un moment à l'autre ne consiste ni dans la transformation de l'antérieur en ultérieur, ni dans la production de celui-ci par celui-là, mais dans l'avènement de l'ultérieur par lui-même et à l'encontre de l'antérieur. Ainsi, tout processus est une auto-position face à un donné présupposé, et la vie d'un moment n'est rien d'autre que sa genèse.

Les schèmes de passage

Quelles sont les modalités du passage ? Une addition de l'*Encyclopédie* en distingue trois types : « Le processus dialectique est passage en autre chose dans la sphère de l'être, et paraître en autre chose dans la sphère de l'essence. Le mouvement du concept est, par contre, un développement, par lequel est seulement posé ce qui est en soi déjà présent. »[2] On voit que, selon le premier type de passage (le passage immédiat), celui-ci se traduit par l'avènement d'un être qui n'entretient pas de rapport avec le précédent. Selon le deuxième type (le passage réflexif) en revanche, il y a une relation entre « le même » et « l'autre » telle que le second exprime le premier. Selon le troisième type enfin (le passage spéculatif), le moment ultérieur est la réalisation plus concrète de ce qui est antérieurement donné sur un mode insatisfaisant.

Pourquoi y a-t-il alors passage d'un moment à l'autre ? La réponse de Hegel est sans équivoque : un moment cède la place à son opposé parce qu'il est fini : « Le fini n'est pas borné simplement du dehors, mais se supprime de par sa nature propre et par lui-même passe en son contraire. [...] Nous savons que tout ce qui est fini, au lieu d'être quelque chose de ferme et d'ultime, est bien plutôt variable et passager, et ce n'est là rien d'autre que la dialectique du fini, par laquelle ce dernier, en tant qu'il est en soi l'autre de lui-même, est poussé aussi au delà de ce qu'il est immédiatement, et se renverse en son opposé. »[3] Il est inutile de souligner à quel point ce texte s'oppose à la doctrine spinoziste du *conatus*. Pour Spinoza, « chaque chose, selon sa puissance d'être, s'efforce de persévérer dans son être »[4]. Toute chose dure et se conserve tant

que des causes extérieures ne l'évincent pas de l'existence. Une chose ne peut être détruite que par une cause extérieure, c'est-à-dire par une cause qui ne fait pas partie de sa définition ou de son essence : c'est en ce sens qu'elle est une manifestation de la puissance de Dieu. Hegel met au contraire l'accent sur l'inadéquation impliquée par le caractère partiel du moment. Sa finitude est alors la cause immanente de sa chute. À titre d'illustration, Hegel évoque la mort du vivant, qui s'explique, dit-il, non par une cause externe – sauf par accident – mais par un « germe » interne. Pourquoi le fini se contredit-il ? Sans doute ne peut-on répondre de manière unique à cette question, car la notion de finitude, sous la plume de Hegel, est elle-même plurivoque. Nous sommes d'emblée renvoyés à la triplicité des schèmes de passages.

Le passage immédiat

Le passage immédiat implique une rupture radicale entre l'antérieur et le postérieur, comme l'énonce le § 84 à propos de la Doctrine de l'être : « Les déterminations [de l'être] sont [...] en leur différence des termes *autres* les uns vis-à-vis des autres, et leur détermination ultérieure [...] est un *passage en autre chose*. »[5] La transition, dans une sphère immédiate, ne peut être analysée comme la transformation d'une instance qui se conserverait d'une manière ou d'une autre. Elle renvoie en quelque sorte à l'héraclitéisme, auquel Hegel se réfère d'ailleurs à propos de la catégorie du devenir, qui est l'une des premières catégories de la Doctrine de l'être[6]. Le passage immédiat consiste dans l'avènement et la disparition d'êtres dépourvus de relation réciproque, et qui ne sont donc qu'« indifférents » (*gleichgültig*) les uns à l'égard des autres. Ils ne se déterminent pas mutuellement, ni ne constituent les moments de la constitution d'une seule et même chose, mais adviennent chacun comme des atomes simplement juxtaposés. L'addition du § 90 de l'*Encyclopédie* fournit un exemple, en énonçant que « dans la nature, les matières dites simples, l'oxygène, l'azote, etc., sont à considérer comme des qualités existantes ». Peut-on expliquer l'azote par l'oxygène ou inversement ? En aucune manière aux yeux de Hegel : le passage immédiat consiste en l'avènement de termes sans rapport mutuel.

On peut prendre l'exemple du droit abstrait dans l'esprit objectif. Certes, le droit de propriété n'est pas un pur immédiat puisque, avec lui,

nous sommes dans l'esprit : le droit de propriété, en réalité, est fondé sur le droit de l'esprit à s'emparer de la nature. Qu'implique cependant l'appartenance du droit abstrait à la première section de l'esprit objectif ? Comme nous l'avons vu au chapitre 5, le fait que ceci soit à Pierre et non pas à Emma n'est pas en tant que tel justifiable aux yeux de Hegel. C'est pourquoi le passage d'une propriété à l'autre – c'est-à-dire d'abord le fait que tel bien soit à Pierre *et* que tel autre soit à Emma, *et ainsi de suite* – s'opère simplement par le surgissement répétitif et contingent de ces relations de propriété. De même, si l'on considère de manière détaillée la première section du droit abstrait dans les *Principes de la philosophie du droit*, on voit que tel individu « prend possession » de tel bien (*cf.* les § 54-58), *par ailleurs* en fait usage (*cf.* les § 59-64), et *par ailleurs* enfin l'aliène (*cf.* les § 65-70) : ces différents actes se succèdent mais ne s'impliquent ni ne se conditionnent mutuellement. C'est ainsi que dans le droit abstrait, premier moment de l'esprit objectif, le passage d'une propriété à l'autre relève bien du premier schème de passage.

On peut maintenant caractériser de manière plus générale la finitude propre aux cycles immédiats. Le fini *immédiat* est en tant que tel de validité seulement passagère. N'ayant en lui-même aucune capacité à supporter la différence, il n'a de validité que locale ou momentanée. Étant indéterminé, il est également changeant et cède inévitablement la place à un autre. Ainsi, ce n'est pas l'infini qui défait le fini, mais le fini va de lui-même à l'abîme, cédant la place à un autre fini, et ainsi de suite. Disons les choses autrement : dans la mesure où la chose n'est pas posée par elle-même, elle est multiple, puisque n'est total que ce qui est médiatisé par soi. Par exemple, l'esprit anthropologique ne s'épuise pas en Pierre, mais existe également en Emma, en Arthur, etc. Le passage à l'autre est donc inéluctable, dans la mesure où nulle chose singulière n'épuise à elle seule ce qui est. Il est significatif que Hegel adhère sans réserve à la théorie de la génération spontanée. On peut prendre également l'exemple de l'espace dans la mécanique, comme première sphère de la nature : un point de l'espace coexiste avec d'autres points, tout simplement parce que, par définition, nulle partie de l'espace n'est totale. Le passage immédiat consiste dans la multiplication indéfinie d'êtres juxtaposés, tels que chacun d'entre eux n'est présent qu'ici ou là, ou plus généralement n'est doté que de tel accident ou de tel autre. Deux moments d'un cycle immé-

diat ne se produisent pas l'un l'autre. Ils ne s'expliquent pas non plus par eux-mêmes, mais chacun est strictement donné. Précisément, parce qu'ils ne sont que donnés, ils sont incapables de subsister et sont voués à disparaître. Le passage immédiat n'est pas transformation d'un moment dans l'autre ou développement de soi-même, mais avènement et évanouissement d'une série des moments mutuellement indifférents.

Le passage réflexif

Comme nous l'avons vu au chapitre 5, l'être réflexif est médiatisé par un autre, et on est naturellement conduit à penser que le passage réflexif s'explique, pareillement, à partir d'un *aliud*. Considérons à nouveau l'action morale dans le deuxième section – donc la section réflexive – des *Principes de la philosophie du droit*. Il est indéniable qu'elle se produit toujours au sein de cette altérité qu'est le monde donné. La difficulté est cependant de comprendre la progression systématique des types d'actions, et plus précisément la transition du propos (*Vorsatz*) à l'intention (*Absicht*) puis à l'action accomplie par souci du bien ou au contraire par malignité (*das Gute* ou *das Böse*). Nous proposons l'hypothèse suivante : le passage s'explique désormais par une tendance de l'instance « identitaire » (le sujet moral) à se poser comme principe de l'instance « différenciée » présupposée (le monde donné). Le sujet agissant se conserve face au monde et tend à le conformer à sa propre loi. C'est en ce sens qu'il s'efforce de faire du monde un simple reflet de lui-même. Or cet effort s'exprime précisément dans le passage d'une figure à l'autre, puisque l'essence identitaire tend à investir, et de manière toujours plus intense, la série entière des objets du monde présupposé. Ce point apparaît dans le texte suivant sur la moralité : « Le même procès du point de vue moral [...] a, selon cet aspect, la figure qui consiste à être le développement du droit de la volonté subjective – ou du mode de son être-là, de telle sorte qu'elle poursuit la détermination de ce qu'elle reconnaît dans son objet comme sien jusqu'à ce qu'il soit son véritable concept, l'objectif au sens de son universalité. »[7] Si l'on suit cet énoncé, le développement de la sphère de la moralité consiste dans la conformation à soi, par la volonté subjective, du monde donné. La volonté subjective se modifie par là-même, puisqu'elle tire son contenu de son rapport changeant au monde. Néanmoins, d'un type à l'autre de rapport au monde, elle conserve son

identité générale et son opposition à l'égard du monde donné. On peut donc dire que le passage réflexif consiste dans le reflet d'une même instance identitaire – d'une même essence – dans la série des objets immédiats présupposés. On retrouve ce schème dans le devenir de la nature, moment réflexif par excellence du système : « L'Idée éternelle immanente à la nature [...] opère elle-même l'idéalisation, la suppression, de l'extériorité réciproque, parce que cette forme de son être-là se trouve en contradiction avec l'intériorité de son essence. »[8] Là encore, nous avons un principe identitaire (il s'agit du principe dynamique immanent à chaque être naturel, comme par exemple la tendance en vertu de laquelle le corps pesant se meut vers le centre de la Terre), qui fait face à une série d'êtres immédiats (la dimension objective des êtres naturels, comme par exemple la matière du corps pesant). Le progrès de la nature tient alors à ce que ce principe dynamique, incarné de manière spécifique dans chaque être naturel, tend à assujettir, de manière toujours plus radicale, une objectivité toujours plus différenciée.

L'originalité du passage réflexif par rapport au passage immédiat consiste donc en ce que, d'un moment à l'autre, on a affaire à une tendance constante à l'assujettissement de l'extérieur. Alors que le passage immédiat consiste dans la prolifération des étants, le passage réflexif implique la conservation d'une identité désormais constituée, qui tend à s'emparer de la pluralité donnée. Il ne s'agit pas nécessairement du même individu ni d'une loi immuable, mais, au moins, d'une tendance constante[9]. Cependant, à la différence de ce qu'on observera dans le passage spéculatif, le rapport du même à l'autre n'est pas simplement défini par le même, mais dépend tout aussi bien de l'autre. Il ne s'agit donc pas d'un rapport libre. Le passage réflexif tend à l'affirmation du « même » à l'encontre de « l'autre », et, à ce titre, il est bien un processus de libération. Toutefois la libération reste conditionnée. C'est pourquoi l'identité du même ne se réalise que réflexivement, c'est-à-dire sur le mode de l'inéluctable inachèvement.

On trouve, dans l'introduction de la *Phénoménologie*, une mise au point remarquable sur le passage dans ce parcours réflexif qu'est, précisément, le cheminement phénoménologique dans sa version de 1807. Il y a alors transition, dit Hegel, parce que la conscience aspire à se retrouver de manière adéquate dans son objet : « Si, dans cette comparaison [du

savoir et de l'objet], les deux ne se correspondent pas, la conscience semble devoir nécessairement changer son savoir pour le rendre conforme à l'objet. »[10] On voit que le changement du savoir, d'une part, est l'effet de la spontanéité de la conscience, d'autre part, est tributaire de l'objet. C'est parce qu'elle fait l'épreuve de l'inadéquation à elle-même de l'objet que la conscience en vient à se tourner vers un nouvel objet, et ainsi *ad infinitum*. Considérons par exemple le cycle de la conscience de soi. Comme on le sait, celle-ci est successivement désir, puis rapport de maîtrise ou de servitude, et enfin « liberté de la conscience de soi » dans le stoïcisme, le scepticisme et la conscience malheureuse. C'est ainsi que la conscience désirante s'empare, pour en jouir, des êtres naturels extérieurs ; que, dans la reconnaissance, elle assujettit autrui ou au contraire se soumet à lui – la soumission étant une domination indirecte ; et qu'enfin, comme « conscience de soi libre », elle critique et dompte ses propres représentations et désirs. La difficulté est alors d'expliquer non seulement l'activité caractéristique de chaque figure mais également le passage d'une figure à l'autre. Pourquoi, par exemple, y a-t-il une renaissance incessante du désir à l'égard de la multiplicité des objets naturels ? Est-ce parce que de nouveaux objets se présentent dans l'expérience, suscitant ainsi de nouveaux appétits ? En fait, la conscience de soi désirante se définit originairement par son désir de jouir de toutes choses. Le désir subjectif n'est pas l'effet de l'objet, mais c'est à l'inverse le désir qui détermine le sujet et l'objet en tant que conscience désirante et chose désirée. Et la conscience désirante s'accomplit, de manière itérative et à chaque fois partielle, en se tournant successivement vers des objets particuliers toujours nouveaux. Cependant, pourquoi ne se contente-t-elle pas de son rapport de jouissance sensible avec le monde naturel, et se tourne-t-elle, par ailleurs, vers autrui pour le dominer ? Précisément parce qu'elle veut conformer tout objet à soi. Elle n'est pas seulement un désir de jouissance mais, plus généralement, une tendance à la conformation de tout objet à elle-même comme sujet. Et c'est pourquoi, d'ailleurs, elle ne se contente pas non plus de son rapport à autrui, mais en vient, in fine, à se tourner vers ses propres représentations et volitions comme conscience stoïque, sceptique et enfin malheureuse.

Plus généralement, le principe du progrès du savoir apparaissant tel qu'il est analysé dans l'introduction de la *Phénoménologie* n'est pas la

relation à soi mais la relation à un autre. Il ne s'agit pas, pour la conscience, de s'accomplir comme esprit libre, mais de s'égaliser avec ce qui s'oppose à elle. La conscience ne sait pas vers quoi elle progresse, elle n'a pas de « programme », puisqu'il s'agit simplement pour elle de vaincre l'altérité à mesure qu'elle le rencontre. Dans une dynamique spéculative, on le verra, le sujet est d'emblée, quoique sur un mode idéel, ce qui doit se rendre effectif : par exemple, dans la vie logique, le vivant singulier est le monogramme du genre. De même, l'intuition, dans l'esprit subjectif théorique, est l'anticipation abstraite de la pensée. En revanche, dans une dynamique réflexive, le sujet se définit seulement par une tendance à supprimer la différence – inévitablement particulière – qui s'oppose à lui. Il ignore l'universalité de son devenir et se contente de multiplier les actes particuliers de suppression de l'altérité. Cette dispersion et cette dépendance constitutive à l'égard de l'autre est le vice originaire de la relation phénoménologique. En elle, toute figure est insatisfaisante, et la conscience chemine en passant d'un objet à l'autre, à chaque fois dans le vain espoir de supprimer son inadéquation. Elle ne deviendra totale, en réalité, qu'en renonçant à sa relation à l'autre pour se convertir en relation à soi – ce qui a lieu dans le savoir absolu. Le devenir de la conscience phénoménologique est-il alors mu par une aspiration ? Oui, mais par une tendance aveugle et non par une fin consciente. Car le savoir apparaissant n'est pas une instance autonome, qui tendrait à s'accomplir en elle-même et par elle-même. Il est non pas un pur rapport à soi mais un rapport d'opposition à une altérité à la fois stricte et imprévisible. Et son activité ne consiste pas à se réaliser soi-même mais à nier son autre. C'est pourquoi le devenir du savoir apparaissant est un chemin de croix et non pas un triomphe. Pour revenir à notre problématique générale, on voit désormais l'opposition entre le passage immédiat et le passage réflexif : alors que le premier type de passage désigne l'avènement ininterrompu d'une multiplicité d'objets mutuellement indifférents, le passage réflexif consiste, pour une instance identitaire qui se conserve, à se tourner successivement vers une multiplicité d'objets, et ceci de manière à les identifier de l'extérieur

Le passage spéculatif

Enfin, le passage conceptuel, ou spéculatif, n'implique ni une transition par sauts entre des objets mutuellement indifférents, ni un paraître du « même » dans une altérité multiple, mais une transformation de soi par soi, une transformation qui répond à un télos intérieur, qui trouve son moyen en lui-même et consiste en un accomplissement. Ce point est bien manifesté dans le texte suivant sur le passage dans l'esprit théorique et pratique, un cycle proprement conceptuel de l'esprit subjectif: « La progression de l'esprit est un développement, pour autant que son existence, le savoir, a dans soi-même l'être-déterminé en et pour soi, c'est-à-dire le rationnel, pour teneur et but, qu'ainsi l'activité de la transposition (*Übersetzen*) n'est purement que le passage formel dans la manifestation et, en cela, retour en soi-même. »[11] Le passage s'explique désormais par une fin, et consiste dans sa réalisation objective. Il ne consiste plus dans la disparition d'un premier moment au profit d'un second qui surgirait d'un seul coup, il ne s'explique plus par la tendance du même à assujettir l'autre de l'extérieur, mais par la tendance du moi à se réaliser lui-même, c'est-à-dire à conformer son objectivité à sa subjectivité. En premier lieu, à la différence de ce qu'on observe dans le passage immédiat, l'identité originaire est ici parfaitement conservée. En deuxième lieu, à la différence de ce qu'on observe dans le passage réflexif, le même ne se tourne pas ici vers un autre extérieur, mais vers lui-même. L'autre, dans la dynamique réflexive, est un obstacle à la plénitude du même; dans la dynamique spéculative, l'objet est le moyen d'accomplissement du sujet.

Considérons par exemple le devenir de l'esprit pratique tel qu'il est analysé dans la troisième partie de l'esprit subjectif. Dans le premier moment, celui du sentiment pratique (§ 471-472), on a affaire au vouloir considéré en son indétermination: le sujet ne se distingue pas de son contenu, qui est formel et éphémère. Le deuxième moment, celui des tendances et du libre arbitre (§ 473-478), consiste dans un rapport de l'esprit à ses désirs tel qu'il fait preuve, désormais, de recul à leur égard et peut choisir tel ou tel d'entre eux. Enfin, dans le troisième moment (§ 479-480), la volonté se donne pour objet sa félicité comme satisfaction sans bornes: son aspiration est désormais adéquate, car la volonté est égale à elle-même. Il apparaît bien ici que le passage est à interpréter comme un

accomplissement de soi, au sens où la volonté se réalise progressivement comme volonté concrète et unifiée. L'articulation des trois moments de la volonté est le passage du moi formel au moi réel et enfin au moi libre, un passage orienté par le but conscient du sujet : « Le but de [la volonté] consiste à se remplir de son concept, c'est-à-dire à faire de la liberté sa déterminité, son contenu et but, de même que son être-là. »[12] À la différence, en premier lieu, de ce qu'on observe dans le passage immédiat, la transition ne consiste plus ici dans la disparition d'un moment et l'avènement d'un autre, donc dans une simple multiplicité, mais dans l'auto-transformation d'une seule et même instance douée de subjectivité. À la différence, en second lieu, de ce qu'on observe dans le passage réflexif, la transition ne s'effectue plus ici sous la condition de l'autre mais en vertu du seul sujet. Il ne s'agit pas, pour l'instance subjective, d'assujettir une altérité extérieure, mais de se concrétiser elle-même.

On pourrait multiplier les exemples de cette auto-transformation, qui répond à l'exigence, immanente et subjectivement ressentie, du déploiement de soi. Considérons par exemple l'organisme animal : « Il est un but se présentant à l'avance, qui n'est lui-même que le résultat. »[13] Autre exemple, la vie éthique : « L'éthicité est l'Idée de la liberté en tant que Bien vivant qui a dans la conscience de soi son savoir, son vouloir et, grâce à l'agir de celle-ci, son effectivité, de même que la conscience de soi a, à même l'être éthique, son assise qui est en soi et pour soi et sa fin motrice. »[14] De même, le grand homme, dans l'histoire, se rapporte à *son* peuple dans le but de le révéler à lui-même, et la pensée conceptuelle, dans la philosophie, se rapporte à *ses* représentations dans le but de les systématiser : le grand homme a pour fin de rendre son peuple effectif, et la pensée conceptuelle a pour fin d'organiser son contenu en un système scientifique. En définitive, il faut tenir les deux bouts de la chaîne : le développement téléologique immanent représente le schème le plus concret du passage : cependant, ce schème n'advient qu'in fine. Comme on l'a vu au chapitre 5, le passage, dans le progrès systématique, n'est pas téléologique de part en part. En revanche, il devient téléologique grâce à la constitution de la chose même comme sujet. Il n'y a évidemment aucun télos, c'est-à-dire aucune fin, dans le passage immédiat, puisque rien de positif, alors, ne rend compte du passage. Dans le moment de la réflexion, le passage est déterminé par la tendance incarnée par l'instance identitaire :

cependant cette tendance n'est pas un télos, au sens proprement hégélien d'un but déterminé librement et rationnellement et qui tend à son objectivation propre. Seul le passage spéculatif est gouverné par une règle subjective immanente, qui constitue en fait la forme abstraite de ce qui doit se réaliser concrètement : « Le concept n'a besoin, pour sa réalisation effective, d'aucune incitation extérieure ; c'est sa nature propre, renfermant en elle la contradiction de la simplicité et de la différence, et, de ce fait, inquiète, qui le pousse à se réaliser effectivement, à déployer la différence présente dans lui-même seulement de manière idéelle, c'est-à-dire dans la forme contradictoire de l'absence de différence, en une différence effective, et par cette suppression de sa simplicité comme d'un manque, d'une unilatéralité, à faire de lui-même effectivement un tout, un tout dont il ne contient d'abord que la possibilité. »[15]

La question de la typologie du passage n'est cependant pas épuisée par la distinction des passages immédiat, réflexif et spéculatif. Car une seconde typologie se croise avec la première. Au sein de chaque cycle en effet, qu'il soit de type immédiat, réflexif ou spéculatif, il y a lieu de distinguer le passage du premier au deuxième moment et le passage du deuxième au troisième moment. Comment rendre compte alors de l'une et l'autre transition ?

Deux transitions remarquables

Du premier au deuxième moment

Le passage du premier au deuxième moment consiste en une scission du sujet et de l'objet. Par cette scission, l'objet, qui auparavant était parfaitement pris en charge par le sujet, se produit comme indépendant et rétif à une idéalisation véritable. Corrélativement, le principe idéalisant change à son tour de statut : il était infini et se révèle désormais fini, car borné par une altérité qu'il ne peut directement assujettir.

Considérons par exemple l'analyse du passage de l'anthropologie à la phénoménologie de la conscience dans l'*Encyclopédie* : le sujet conscient « exclut de lui-même la totalité naturelle de ses déterminations comme un objet, un monde extérieur à lui »[16]. Ou encore : « La liberté abstraite pure, pour elle-même, laisse aller hors d'elle-même sa détermi-

nité, la vie naturelle de l'âme, comme tout aussi libre, comme un objet subsistant-par-soi ; et c'est de celui-ci comme objet extérieur à lui que le moi a tout d'abord savoir. »[17] Comment interpréter ces énoncés ? On note, pour commencer, que ce n'est pas lors du passage que l'altérité advient. Car l'anthropologie consiste déjà dans le rapport de l'âme à son autre. Plus précisément, dans le dernier moment de l'anthropologie, à savoir l'âme effective, il s'agit du rapport de l'âme et du corps propre. L'altérité existe indiscutablement dans le moment antérieur, quoiqu'elle n'ait pas alors le même statut que par la suite : elle n'a encore qu'un statut formel, puisqu'elle relève de la sphère d'appartenance du sujet et, à ce titre, est toujours déjà idéalisée. Le passage au deuxième moment consiste donc non dans le surgissement mais dans la prise d'indépendance de l'altérité. En quel sens, cependant, peut-on dire que, dans ce passage, le même « donne congé » à l'autre ? Cela signifie-t-il que le premier moment abandonne son contenu hors de la clôture qu'il aurait originairement constitué ? Avons-nous affaire, pour ainsi dire, à un corps maternel qui enfante ou à une prison qui laisse échapper un prisonnier ? En réalité, ce genre d'analogie est difficilement acceptable, car le premier moment n'est pas fermé sur le dehors, et l'altérité, en lui, ne subit aucune contrainte. Précisons ce point. Le moment de l'anthropologie, pour rester sur cet exemple, s'achève comme on l'a dit avec la domination de l'âme sur le corps propre, dont les attitudes et les gestes sont alors élevés au rang de signes adéquats de l'âme. Qu'y aurait-il ici à libérer ? Le corps propre, à la fin de l'anthropologie, est non pas prisonnier mais au contraire libre, dans la mesure où l'âme entretient avec lui un rapport de pleine manifestation de soi[18]. L'âme et le corps sont alors parfaitement adéquats l'un à l'autre. Et le sujet anthropologique n'a pas de dehors, puisqu'il est parfaitement recueilli en lui-même. Par conséquent, dans ce cas, l'idée d'une tendance à l'échappement mutuel ne peut être soutenue de manière convaincante. À l'achèvement de l'anthropologie, l'âme est parfaitement « chez soi » dans le corps propre, si bien que l'hypothèse est peu satisfaisante, selon laquelle elle aurait encore à se libérer de manière plus radicale du point de vue même de l'âme anthropologique.

Bernard Bourgeois avance la thèse selon laquelle pour Hegel, « être libre, c'est libérer », si bien que la scission associée à l'avènement du deuxième moment, et notamment, dans l'économie générale du

système, à l'avènement de la nature, doit être interprétée comme l'effet de la liberté du premier moment[19]. Nous remettons au chapitre suivant l'examen précis du passage de la logique à la nature, mais il semble utile de discuter un instant cette interprétation de la liberté hégélienne et du passage du premier au deuxième moment.

En fait, un être quelconque est libre, pour Hegel, lorsqu'il opère l'idéalisation de son autre, c'est-à-dire lorsqu'il projette son identité sur celui-ci et, ainsi, se reconnaît en lui : « La liberté n'est rien d'autre que le rapport [...] à ce qui est en et pour soi comme à ce qui est sien. »[20] « La liberté est seulement là où il n'y a pour moi aucun autre que je ne sois moi-même. »[21] « La liberté [...] n'est pas seulement une indépendance à l'égard de l'autre à l'extérieur de l'autre, mais une indépendance à l'égard de l'autre conquise dans l'autre, – elle ne parvient pas à l'effectivité par la fuite devant l'autre, mais par la victoire sur lui. »[22] Idéaliser un objet – c'est-à-dire opérer son *Aufhebung* –, est se rapporter à lui non sur un mode singulier, c'est-à-dire arbitraire, mais sur un mode universel, c'est-à-dire rationnel. Par exemple, il a été vu au chapitre 8 que la philosophie assure en tant que telle la libération de la nature lorsqu'elle la pense. Plus généralement, Hegel affirme que la culture est libérante : « Lorsque l'individu est libre en lui-même, qu'il s'est intérieurement libéré, il affranchit également l'objet, il ne se rapporte plus à lui d'après ses désirs mais, bien plutôt, sur un mode théorétique. »[23] Ainsi, un esprit quelconque est libre dans sa relation à un animal lorsqu'il l'appréhende non pas en tant qu'il est lui-même tel ou tel individu, mais en tant qu'il est un être pensant, et que l'objet est examiné non pas en tant que cet animal-ci, ici et maintenant, mais en tant qu'animal en général. Certes, Hegel ne cesse d'envisager des formes abstraites de liberté : la liberté formelle comme bon plaisir[24] et la liberté extérieure comme rapport d'indépendance[25]. Mais la liberté véritable est celle de l'instance totalisante, qui, loin de se séparer, prend en charge son autre de manière rationnelle.

Dès lors, puisque le deuxième moment est caractérisé par la scission, on ne peut dire que le passage qui y mène soit une libération au sens emphatique du terme. L'être pleinement libre libère son objet au sens où il le rationalise, et non pas au sens où il s'en dissocie. Puisque le deuxième moment est essentiellement aliéné, et sans entrer encore dans le cas particulier de l'avènement de la nature, il faut avouer que l'idée selon laquelle

le passage du premier au deuxième moment serait un affranchissement au sens emphatique a quelque chose de problématique.

Proposons une autre interprétation de la prise d'indépendance de l'altérité. On peut considérer que la désappropriation n'est pas le fait du premier moment mais le fait du seul deuxième moment. Selon cette hypothèse, les textes cités plus haut n'ont pas pour objet la métamorphose du *premier* moment – une métamorphose qui serait donc telle que celui-ci se produirait comme deuxième moment – mais l'opération propre du *deuxième* moment lui-même. Ce dernier, alors, ne serait rien d'autre que la séparation du même et de l'autre. Pour revenir à notre exemple, ce n'est pas le moment anthropologique qui laisse aller hors de lui-même son contenu : car si tel était le cas, il ne serait précisément pas un moment anthropologique. En revanche, c'est la conscience phénoménologique qui s'oppose à son monde : précisément elle se rapporte à lui comme à un autre. Selon notre interprétation, les deux citations proposées plus haut des § 412 et 413 de l'*Encyclopédie* ne caractérisent pas le devenir du premier moment, elles ne définissent pas l'opération qui mène du premier au deuxième moment, mais le rapport du sujet et de l'objet dans le seul deuxième moment.

Il faut être cependant plus précis. L'altérité qui constitue la présupposition du deuxième moment est un héritage du premier moment. Non pas, par exemple, au sens où l'objet de la conscience serait précisément l'âme anthropologique, mais au sens où l'objet de la conscience constitue, à l'instar de l'âme anthropologique, une immédiateté donnée. Dès lors, se rapportant à son autre, le deuxième moment se rapporte en quelque sorte au premier moment, quoique désormais non plus comme à un moment à part entière, mais comme à un moment *nié*. C'est en ce sens que le deuxième moment est la négation du premier. Il reste cependant que le deuxième moment n'est pas issu de l'auto-transformation du premier. La relation est bien plutôt la suivante : le deuxième moment se détermine spontanément en s'opposant à l'immédiateté qu'il présuppose comme extérieure à lui. Il y a bien un rapport entre les deux moments, cependant non pas un rapport de transformation du premier moment en deuxième moment, mais un rapport de négation du premier par le deuxième.

Quel est l'intérêt de cette lecture ? Elle permet de saisir que l'origine du deuxième moment n'est pas à chercher dans le premier mais en

lui-même. En d'autres termes, le deuxième moment ne provient pas du premier mais constitue une entité indépendante. Ainsi, la conscience, pour rester sur cet exemple, ne s'explique pas par l'âme anthropologique, elle n'est pas positivement conditionnée par cette dernière, mais se produit spontanément comme rapport d'opposition à l'immédiateté. Considérons un autre exemple. Si nous appliquons notre hypothèse à la moralité, deuxième moment de l'esprit objectif, nous pouvons en inférer que la moralité n'a pas pour source le droit abstrait, premier moment de l'esprit objectif. La moralité, comme on le sait, a pour thème explicite la liberté de la conscience morale qui décide par elle-même de son agir. S'il fallait assigner l'origine de la moralité de l'individu au droit abstrait, Hegel se contredirait, puisqu'il nierait l'autonomie de la conscience morale. En réalité cependant, cette dernière ne provient pas d'une quelconque opération de métamorphose du droit abstrait mais, à l'opposé, la conscience est morale lorsqu'elle se dégage des normes données pour produire librement sa maxime pratique. Elle donne congé à la naturalité du droit abstrait, au sens précis où elle s'oppose spontanément au monde extérieur, un monde auquel elle dénie toute normativité positive.

En définitive, le passage du premier au deuxième moment n'est pas l'opération par laquelle le premier se métamorphoserait en un deuxième moment, comme la chenille devient papillon. Elle n'est pas non plus l'opération par laquelle le premier moment produirait le deuxième en expulsant de lui-même son objet. Il y a auto-négation du premier et avènement spontané du deuxième comme rapport à une condition extérieure. Par quoi le deuxième moment est-il cependant conditionné ? Non pas par le premier moment en tant que tel mais par son altérité propre : par exemple le donné extérieur face à la conscience dans le cas de la phénoménologie de la conscience, ou le monde extérieur face au sujet agissant dans le cas de la moralité. Et la condition est négative, puisque le rapport avec elle est un rapport d'opposition. Le passage n'est pas à interpréter comme une transformation du premier en un deuxième moment, mais comme le surgissement du deuxième à l'encontre de son altérité propre. D'une certaine manière, il n'y a donc pas lieu d'examiner le passage pour lui-même, dans la mesure où il se ramène simplement à la substitution d'un moment réflexif à un moment immédiat. Ainsi s'explique la relative discrétion de Hegel à l'égard de l'événement du passage : celui-ci ne fait

qu'un avec la vie du moment ultérieur. Le premier moment disparaît parce qu'il est incapable de subsister – ce qui, au demeurant, ne signifie pas qu'il s'abîme dans le néant, mais simplement qu'il est incapable de se faire valoir dans son autre. Pourquoi et comment le deuxième moment advient-il quant à lui ? La réponse ne peut être que celle-ci : il advient par soi en présupposant un autre. Nous trouvons ici la généralisation de ce qui a été observé à propos de la nature. Le deuxième moment n'a pas de raison suffisante, telle est sa carence. Mais l'audace du hégélianisme est précisément d'assumer cette contradiction.

Du deuxième au troisième moment

Ce deuxième type de passage consiste dans la prise en charge, dans l'unité du soi, de la différence auparavant insurmontable. La différence n'est pas abolie comme telle, mais le sujet se rapporte à elle non plus de l'extérieur mais de l'intérieur. En d'autre termes, il ne se comporte plus à son égard comme un contenu particulier, irréductiblement extérieur, mais comme une forme universelle, qui l'intègre comme un moment propre. Il s'agit donc du retour à soi après la relation à l'altérité radicale qu'on observait dans le deuxième moment. Certes, l'altérité reste véritable, et l'on ne revient pas au formalisme du pur rapport à soi caractéristique du premier moment. Toutefois le caractère concrètement universel du sujet fait que cette altérité, alors, n'est plus un obstacle insurmontable. Le succès de l'unification tient-elle à ce que l'objet est originairement homogène au sujet ? Il n'en est rien, comme le montre par exemple l'analyse du châtiment dans les *Principes de la philosophie du droit*. Comme on le sait, le châtiment intervient dans le troisième moment du droit abstrait. Il succède au moment du contrat, qui consiste dans les accords bilatéraux d'échanges entre propriétaires – des propriétaires qui sont séparés, précisément, par leurs biens respectifs. Le peine, aux yeux de Hegel, marque la puissance de la justice chez le délinquant. De prime abord, il y a une opposition absolue entre les deux termes. Cependant, parce que la justice a une valeur universelle, elle vaut même pour le délinquant, et celui-ci, comme toute personne concernée par le droit, peut l'admettre comme valide. Le troisième moment consiste donc tout d'abord en une scission : le délinquant, par le crime, s'oppose au droit. Puis il se réconcilie avec lui en assumant la peine qui lui est infligée[26]. On a donc une

séquence à trois termes: le droit, le délinquant et le rétablissement du premier à même le second. Plus généralement, si le deuxième moment peut être pensé comme associant deux termes définitivement incompatibles en un jugement (*Urteil*) au sens (prétendument) étymologique de la division originaire (*ursprüngliche Teilung*[27]), le troisième associe trois termes en un syllogisme. Comme on le sait, la relation syllogistique à trois termes est pour Hegel la relation rationnelle par excellence[28].

Il y a lieu de poser la même question que lors de l'étude du passage du premier au deuxième moment: le passage est-il ici à comprendre comme la métamorphose du deuxième moment en un troisième moment? La réponse, encore une fois, est nécessairement négative, car on ne comprendrait pas comment le deuxième moment serait capable de surmonter lui-même la scission qui le constitue. En vérité, le troisième moment ne résulte pas du deuxième mais ne procède que de lui-même. Il consiste en un acte de libération de soi. Or cet acte est par définition conditionné non par un autre mais par lui-même. On ne peut le ramener au deuxième moment comme à sa cause, mais il constitue sa propre origine. Considérons à titre d'exemple le moment de l'esprit psychologique, troisième temps l'esprit subjectif. Il consiste dans le rapport de l'esprit subjectif à lui-même, et plus précisément à ses propres intuitions et représentations. L'esprit psychologique ne trouve pas son origine dans le monde extérieur, mais consiste à se détourner de lui et à se convertir à son monde intérieur. Le passage à l'esprit psychologique n'est rien d'autre que la vie même de l'esprit psychologique, comme rapport non au monde extérieur mais à son monde intérieur. Il n'y a pas métamorphose du deuxième moment en troisième moment – hypothèse incompréhensible – mais auto-position du troisième moment à partir de son altérité présupposée.

Comme on l'a déjà dit, la discrétion de Hegel sur les opérations de passage ne tient pas à son incapacité ou à son refus de penser ce qu'il aurait néanmoins affirmé. Elle tient à la signification même du passage. Car la transition, dans l'*Encyclopédie*, ne consiste pas dans la métamorphose des moments les uns dans les autres, mais dans la vie de chaque moment singulier. Reprenons la contre-illustration de la transformation de la chenille en papillon. À une certaine date de son existence, la chenille devient un papillon, et le nouvel être mène une existence indiffé-

rente à la chenille qu'il était auparavant. Il n'en va pas ainsi dans la dynamique systématique chez Hegel. Peut-on dire, par exemple, que l'esprit psychologique advienne une fois pour toutes et reste ensuite indifférent à l'esprit conscientiel ? En réalité, d'une part, la vitalité de ce dernier moment consiste à se faire surgir continûment : chaque figure de l'esprit psychologique est en ce sens un passage. D'autre part, toute figure de l'esprit psychologique se fait surgir à l'encontre de la phénoménologie, au sens où son contenu présupposé propre – l'intuition et la représentation – procède des expériences de la conscience. C'est pourquoi, en pensant ses intuitions et ses représentations, l'esprit psychologique inscrit en lui-même le moment phénoménologique comme subordonné et se fait surgir librement de la figure antérieure. S'il n'y avait pas de deuxième moment, il n'y aurait pas de troisième moment. Cependant, ce ne sont pas les présuppositions qui expliquent le surgissement du troisième moment : c'est ce dernier qui, par lui-même et sur un mode qui lui est propre, s'empare du matériau à sa disposition.

Considérons encore le passage de la société civile à l'État. La société civile, comme on le sait, consiste dans la série des rapports de dépendance locaux et provisoires qui s'établissent entre ses membres. Peut-on imaginer que ceux-ci, en tant que tels, seraient capables de se saisir du bien commun et ainsi d'instituer une totalité ? Si tel était le cas, ils ne seraient précisément pas des bourgeois mais déjà des citoyens. En réalité, comme l'a vu Marx, la société civile ne constitue pas chez Hegel l'origine de l'État, mais c'est ce dernier qui est sa propre origine, même s'il fait usage des conditions fournies par société civile. Il consiste dans l'acte – indéfiniment réitéré – par lequel le pouvoir politique se constitue en unifiant les dispositions d'esprit des membres de la collectivité étatique. La société civile est alors non pas l'origine mais le matériau de l'État. L'homme social n'a en tant que tel ni le pouvoir ni la disposition d'esprit qui le rendraient capable de fonder l'État. Le passage, ici encore, n'est pas à interpréter comme la métamorphose du deuxième moment, mais comme l'avènement spontané du troisième moment. Pourquoi le troisième moment vient-il au jour ? Il advient par libre décision, dans la mesure où il n'est conditionné que par lui-même.

La question suivante se pose cependant : pourquoi le parcours encyclopédique séjourne-t-il dans le deuxième moment, pourquoi ne

passe-t-on pas directement du moment initial, abstrait, au moment terminal, absolument concret ? En réalité, le deuxième moment est à la fois inévitable et indispensable. *a)* Il est inévitable parce que la négation de l'immédiateté ou de la simplicité ne peut être que la scission. Hegel ne cesse de rappeler que le troisième moment est une immédiateté – même s'il est une immédiateté de haut rang. Que la négation du premier moment comme immédiateté soit une nouvelle immédiateté, voilà qui n'aurait aucun sens. *b)* Le deuxième moment est également indispensable, puisque le troisième moment, comme rapport à soi, comme unification, est précisément la négation de la scission, c'est-à-dire du deuxième moment. Le troisième moment, comme nous l'avons vu, a pour présupposition la dualité du même et de l'autre, dans la mesure où c'est dans l'élément de cette dualité que l'unification s'opère. La scission constitue donc le préalable à la réconciliation. La réconciliation consiste à se rapporter à la scission comme à un matériau à idéaliser. S'il n'y avait pas de deuxième moment présupposé, il n'y aurait pas de troisième moment. Même si le deuxième n'est pas l'origine du troisième moment, il en est bien l'assise. L'idée d'un passage direct du premier au troisième n'a aucun sens. Comme nous le verrons au chapitre 14, l'esprit consiste notamment à idéaliser la nature, et s'il n'y avait pas de nature, il n'y aurait pas d'esprit. Néanmoins, il serait discutable de faire du deuxième moment un moyen au service de l'avènement du troisième, puisque, comme nous avons tenté de le montrer, le télos n'advient, précisément, que dans le troisième moment.

Au chapitre 5, nous avons insisté sur le rapport de négation mutuelle entretenu par les moments dans leur vie *actuelle*. Dans le présent chapitre, nous avons examiné le problème de la relation *génétique* qu'entretiennent les moments les uns à l'égard des autres. Les deux problèmes pourraient en effet apparaître comme distincts, au sens où, pour prendre un exemple, il pourrait être sensé de distinguer l'avènement de l'esprit théorico-pratique, comme négation de la conscience phénoménologique, du processus même de ce moment comme rapport du sujet à son monde intérieur. Mais il apparaît désormais que les deux thèmes ne font qu'un. En effet, la vie de l'esprit théorique n'est rien d'autre que la négation de ses représentations, qui sont des contenus à la fois immédiats et scindés et, à ce titre, les héritiers de la conscience phénoménologique. Quel est l'enjeu d'un moment quelconque du dispositif systématique ? – Son avènement

propre, par la négation du moment qui le précède. Pour revenir au même exemple, l'enjeu de l'esprit théorico-pratique n'est rien d'autre que son surgissement comme unification de l'esprit conscientiel. De la même manière, l'enjeu de la conscience phénoménologique est l'établissement d'un rapport théorique et pratique entre le sujet fini et le monde, et cela à l'encontre de l'immédiateté de l'âme anthropologique. Les moments non seulement se nient les uns les autres, mais se font spontanément advenir par négation mutuelle. L'intérêt de la conceptualisation hégélienne est de proposer une ontologie dont les composantes, d'une part, entretiennent les unes avec les autres des rapports constitutifs et, d'autre part, sont néanmoins chacune autonomes.

Comme on l'a rappelé au début du chapitre 6, une interprétation répandue de la philosophie hégélienne fait de celle-ci le comble de l'aprioriisme. Hegel serait le philosophe qui prétendrait rendre compte de toutes choses, et cette déduction a priori serait possible parce qu'un « sujet absolu » s'engendrerait lui-même et engendrerait le monde de manière rationnelle. Non seulement la totalité de l'étant objectif serait produite par une instance subjective omnisciente et omnipotente, mais la raison d'être et finalement le mode opératoire de cette production seraient transparents pour le philosophe. Hegel radicaliserait en quelque sorte les postulats métaphysiques de Leibniz. Pour lui, non seulement chaque chose aurait une raison d'être, mais le philosophe pourrait la déterminer puisqu'il disposerait, avec le « savoir absolu », d'une connaissance intégrale. La timidité dont Leibniz reste affecté face à l'infini serait balayée par une philosophie à laquelle rien ne serait plus familier que le détail et la raison d'être particulière de chaque étant. Le philosophe accéderait à l'entendement divin et pourrait ainsi rendre compte de l'origine radicale de toute chose : « L'idéalisme critique [de Kant] n'énonce encore que l'apriorité des formes générales de la matière, du contenu, l'idéalisme absolu [de Hegel] devient encyclopédie, savoir a priori de tout contenu. [...] La philosophie hégélienne regarde dans le *speculum*, le miroir de la raison où elle trouve tous les contenus du monde. »[29] La doctrine hégélienne mériterait d'une certaine manière notre admiration pour la cohérence avec laquelle elle assumerait et radicaliserait une revendication traditionnelle

de la philosophie. Bien entendu cependant, sa crédibilité serait nulle.

L'interprétation que nous défendons est différente. Aux yeux de Hegel selon nous, nul processus n'est pensable sans un donné présupposé. Et la prise en charge de ce donné ne consiste pas en un engendrement réel mais en un savoir ou un vouloir idéels. Précisons ces points. *a)* En premier lieu, il n'y a pas d'activité sans un « il y a » préalable. La rationalité du retour à soi, par exemple, n'advient que comme négation de l'irrationalité de l'immédiateté. Et cela est vrai à deux niveaux. D'un côté, il y a un moment de pure immédiateté dans tout cycle systématique, et le retour à soi n'advient qu'à la fin. Par exemple la nature est originairement caractérisée par la mécanique (immédiate) et, seulement en son achèvement, par l'organisme (spéculatif). D'un autre côté, le moment spéculatif est en lui-même relatif à une immédiateté qui lui est propre. Par exemple, l'organisme animal implique l'activité d'*Aufhebung,* par l'âme naturelle, du corps donné. La rationalité n'est pas originaire, elle est le résultat final du mouvement de négation d'un réel qui n'est, tout d'abord, qu'un « être-là ». *b)* Par ailleurs, la prise en charge du donné, dans le processus rationnel, n'est qu'idéelle. Le thème de la production réelle est, pour l'essentiel, absent de la philosophie hégélienne. Considérons par exemple le moment le plus haut du processus de l'Idée, à savoir l'esprit absolu. Celui-ci est-il un Dieu créateur ? Non, il n'est qu'intuition esthétique, représentation religieuse et pensée philosophique. Ce qui est frappant dans le hégélianisme est le caractère somme toute modeste de l'absolu. Il n'y a rien d'intimidant en celui-ci, puisque, loin d'être la cause du monde ou l'instance qui pourrait à l'occasion le détruire, il n'est que le sujet qui le contemple. Et l'absolu comme vouloir, par exemple comme « esprit du monde » dans l'histoire, n'est pas davantage créateur : il est simplement la volonté d'instituer la liberté, comme organisation politique, au sein du monde donné. Le grand homme serait-il par hasard le créateur de son peuple ? Il n'en est, bien évidemment, que le législateur. La raison n'est pas l'origine de l'être mais l'instance de sa libération. *c)* En outre, la rationalisation du donné ne consiste pas à rendre compte de celui-ci dans son détail. Le présupposé, même pris en charge dans un processus de retour à soi, reste présupposé. Par exemple la philosophie propose un discours rationnel sur le monde : néanmoins, ce dernier reste essentiellement distinct du discours rationnel tenu sur lui et ne perd aucunement par là son statut de donné toujours déjà

là. La philosophie hégélienne ne prétend pas changer le monde mais se contente de le penser : c'est précisément ce que Marx lui reproche indirectement dans la onzième thèse sur Feuerbach. *d*) Pourtant, il y a bien chez Hegel une revendication d'idéalisme et une forte conscience de ce qui le sépare de Kant. En effet, même si l'infini hégélien n'est qu'idéel, sa capacité de prendre en charge le réel est sans borne. Ce n'est certes que l'infinité d'un savoir ou d'un vouloir, et non pas celle d'une instance créatrice. Mais il n'est rien qui ne puisse être appréhendé par la science ou transformé conformément au vouloir de l'esprit. Alors que Kant affirme qu'il y a une coupure irrémédiable entre la connaissance et la chose en soi, Hegel considère que la science, comme principe d'organisation, est capable d'être « chez soi » en toute chose. De même, alors que Kant thématise d'une certaine manière l'incapacité de la volonté humaine à s'assurer du souverain bien, Hegel affirme que le vouloir de l'esprit peut imposer une loi rationnelle à toute réalité donnée. Il y a donc une différence incontestable entre le kantisme et le hégélianisme. Cependant ce n'est pas celle qui séparerait le bon sens de l'*hubris*, ou encore l'acceptation raisonnable de la finitude humaine et son insoutenable déni. L'opposition est bien plutôt la suivante. D'un côté, chez Kant, la finitude, attachée au sensible, est conçue par contraste avec un intellect archétypique ou un entendement intuitif « dont la représentation ferait en même temps exister les objets de cette représentation »[30]. Et, du sensible à l'intelligible, le passage est pour ainsi dire inconcevable. De l'autre côté, chez Hegel, la finitude donnée est conçue par contraste avec une infinité pensante – mais de telle sorte que l'infinité peut toujours idéaliser la finitude. Kant oppose deux mondes radicalement scindés, alors que Hegel pense le réel et l'idéel comme articulés et comme appartenant au même monde.

CHAPITRE 13

LA LOGIQUE EST-ELLE CRÉATRICE ?

Comment rendre compte du passage de la logique au monde réel ? Hegel invoque régulièrement l'idée théologique de la création du monde pour commenter ce passage et semble attribuer à l'Idée logique absolue le statut d'instance créatrice : « Le monde est créé, est maintenant créé, et il a été créé éternellement. [...] Créer est l'activité de l'Idée absolue. »[1] En même temps, il a soin de souligner le caractère religieux et représentatif, donc inadéquat au regard de la philosophie, du thème biblique : « La création du monde est une représentation. »[2] La difficulté est alors de saisir avec précision ce qui, à ses yeux, doit en être conservé ou au contraire écarté pour accéder à la compréhension proprement philosophique de la transition de la première à la deuxième partie du parcours encyclopédique. Certains commentateurs affirment que la nature, pour Hegel, trouve bel et bien son origine dans la logique, et n'est donc en aucune manière par soi. C'est dans cette position extérieure de la nature que se révèlerait la puissance infinie de la logique : car celle-ci démontrerait sa pleine souveraineté dans l'acte par lequel elle « libère » la nature en l'extériorisant. Hegel conserverait donc, de l'idée de création, le thème de la position, ex nihilo et librement décidée, d'un objet fini par un sujet infini. En revanche, il substituerait la logique à Dieu, la nature au monde, et enrichirait le schème, d'une part en faisant du geste créateur un acte d'affranchissement de l'objet – un objet qui initialement aurait été enfermé dans la clôture du sujet –, d'autre part en établissant que cet acte témoigne du degré suprême atteint par la liberté du sujet[3]. Selon cette lecture, la représentation religieuse n'aurait finalement pour défaut, aux

yeux de Hegel, que d'ignorer que l'instance créatrice est non pas Dieu mais la logique comme rationalité infiniment libre. En revanche la création, entendue comme l'acte par lequel un agent confère une existence réelle à ce qui en était auparavant dépourvu, pourrait être considérée, d'un point de vue hégélien, comme une notion philosophiquement adéquate.

Cependant, cette interprétation convainc-t-elle entièrement ? Comment l'Idée logique absolue peut-elle être un moment suprême alors qu'elle ne relève encore que de la première partie de l'*Encyclopédie* ? Comment la logique peut-elle être définie comme pensée pure et néanmoins être en relation avec le réel extra-logique ? Enfin, comment la nature peut-elle être irrationnelle et pourtant posséder une origine rationnelle ? Nous défendrons ici l'hypothèse selon laquelle le passage de la logique à la nature, aux yeux de Hegel, n'est pas une libération au sens emphatique du terme, mais une libération « réflexive », c'est-à-dire une scission, et donc aussi une aliénation. Le passage, alors, n'est pas le fait de l'Idée logique, mais celui de l'Idée naturelle elle-même, comme donné scindé qui se conserve en reproduisant indéfiniment sa dissociation. On considérera tout d'abord les difficultés de l'interprétation « créationniste » de Hegel, puis on proposera une lecture alternative du § 244 de l'*Encyclopédie* et des remarques finales de la *Science de la logique*. Dans notre hypothèse, la finitude de la nature hégélienne tient à ce qu'elle est dépourvue de fondement rationnel : son caractère *extérieur* n'est alors que le renversement du caractère *formel* de la logique. C'est pourquoi les êtres naturels finis ne s'expliquent que les uns par les autres, et non pas à partir d'une instance infinie. Le passage de la logique à la nature n'est pas un événement ponctuel et de dimension cosmique, mais il se confond avec la processualité de chaque être naturel.

La création : arguments *pro* et *contra*

Un certain nombre d'énoncés hégéliens défendent, au moins apparemment, deux thèses corrélatives : d'une part il y aurait une identité fondamentale entre la logique et la nature, d'autre part la relation entre les deux termes pourrait être pensée à l'aide de la relation entre Dieu et le monde créé, voire entre Dieu comme père et le Christ qu'il engendre comme son fils. Les deux propositions s'entre-impliqueraient car l'Idée

logique, en tant que créatrice, projetterait dans l'extériorité son contenu intérieur : c'est ainsi qu'elle serait chez soi dans la nature. Dans le passage du premier au deuxième moment du parcours systématique, elle ne ferait que concrétiser son identité. *a)* Pour l'identité des deux moments, citons par exemple cet énoncé du dernier chapitre de la *Science de la logique* : « L'être simple [le contexte invite à conclure qu'il s'agit de la nature extérieure, ou au moins des premiers moments de la nature] à quoi se détermine l'Idée lui demeure parfaitement transparent, et est le concept demeurant chez soi-même dans sa détermination. »[4] Selon ce propos, le passage de la logique à la nature serait un développement de type conceptuel. Nous n'aurions pas affaire à la transition *immédiate* d'un premier être à un second qui serait indifférent au premier, ni au rapport *réflexif* de deux instances entretenant un rapport d'altérité irréductible, mais il s'agirait d'un rapport *conceptuel* à soi-même. La thèse apparemment soutenue ici par Hegel est donc que la *même* Idée se réaliserait tout d'abord comme logique puis comme nature. Certes, l'énoncé n'exclurait nullement que l'Idée se modifie en se réalisant comme nature, mais il inscrirait cette modification dans le cadre d'une identité plus fondamentale, à savoir celle d'une seule et même Idée douée de subjectivité, et plus précisément de l'Idée logique[5]. Cette dernière ne s'épuiserait donc pas dans la première partie de l'édifice systématique, et ne laisserait pas place à une autre Idée, mais elle constituerait un universel capable de se conserver en et pour soi tout en s'incarnant comme nature. Ainsi, la nature serait non pas une réalité radicalement indépendante, mais une simple particularisation de l'Idée logique. De la même manière, on peut le présumer, l'esprit ne serait quant à lui qu'une autre particularisation de l'Idée logique.

b) Or cette interprétation peut également s'appuyer sur le recours de Hegel au modèle théologique de la création du monde, elle-même mise en relation avec l'incarnation du Christ. La relation de la logique et de la nature serait la version « philosophique » non seulement de la relation de Dieu au monde, mais aussi de la relation de Dieu comme père à lui-même comme fils : « L'Idée se pose comme l'autre d'elle-même, comme le négatif d'elle-même. *Cet autre est tout autant elle-même.* La première Idée est l'Idée dans sa simplicité, l'Idée logique. L'autre est le monde fini en général. On dit ainsi que ce serait le décret (*Ratschluß*) de Dieu de créer le monde. [...] Cela n'implique rien d'autre que le fait de se déterminer

comme ce qu'on nomme le monde [ou] [...] comme le fils de Dieu, avec cette signification que cet autre, [qui est] sien, est tout autant infini que le premier. »[6] De la même manière que le Père et le Fils sont des personnes de l'unique Trinité, donc relèvent d'un universel commun – et d'ailleurs se reconnaissent mutuellement comme divins –, la nature apparaît ici comme relevant de l'universalité logique, qui se maintient comme telle dans son autre naturel et, ainsi, se produit comme véritablement infinie. À partir de ces déclarations, on est conduit à penser que la logique constitue la *ratio essendi* de la nature. Cette dernière aurait pour origine la décision de l'Idée logique de se produire comme l'autre d'elle-même – cependant de telle sorte que cette auto-altération serait aussi bien une auto-réalisation.

L'interprétation selon laquelle il y a, de la logique à la nature, un rapport de libre particularisation de soi-même n'est cependant pas dépourvue de difficultés. Examinons-les avant de revenir aux deux textes cités. *a)* En premier lieu, cette interprétation postule que, dans l'économie d'ensemble de la logique, de la nature et de l'esprit, la logique constitue un universel concret. Or comment pourrait-il y avoir *dès la première partie* du parcours encyclopédique, un moment capable de rester « chez soi » dans sa différence ? Comment la dimension initiale du système pourrait-elle fournir une détermination susceptible de médiatiser son autre, alors même que, chez Hegel, le premier moment d'un cycle systématique est par définition abstrait ? Car, comme on le sait, l'infinité est toujours l'effet d'une finitude surmontée. Certes, l'Idée logique absolue est le résultat du parcours entier de la logique et prend en charge, à ce titre, l'ensemble des moments logiques qui la précèdent. En revanche, si l'on admet que l'ordre encyclopédique coïncide avec l'ordre génétique de l'Idée, on ne comprend guère comment la logique pourrait également prendre en charge sa différence naturelle qui, dans l'organisation systématique, lui succède. Hegel, s'il soutenait la thèse de l'universalité de l'Idée logique à l'égard de la nature tomberait dans le travers qu'il reproche à Schelling dans la préface de la *Phénoménologie* : commencer, comme en tirant un coup de pistolet, avec l'absolu[7]. Or, dans les faits, les textes de Hegel sont nombreux qui soulignent l'abstraction de la logique : « Cette Idée est pour ainsi dire la vie éternelle de Dieu en lui-même avant la création du monde, la connexion logique. Elle est en tant qu'intérieur, en tant qu'universel tout

d'abord représenté, et *il lui manque* encore la forme de l'être dans la forme de l'extériorité, de la singularité immédiate. Cette Idée a donc en elle-même le moment de la détermination, mais *elle n'a pas encore le mode de la réalité*. »[8] Ou encore : « Cette Idée est *encore* logique, elle est *enfermée* dans la pensée pure, la science *seulement* du concept divin. »[9]

L'*incipit* de la première addition de la philosophie de l'esprit, qui oppose la logique et l'esprit, est tout aussi révélateur : « La difficulté de la connaissance philosophique de l'esprit consiste en ce que, ici, nous n'avons plus affaire avec l'Idée logique, *simple, abstraite en comparaison*, mais avec la forme la plus concrète, la plus développée, à laquelle parvient l'Idée dans la réalisation effective d'elle-même. »[10] La logique est formelle au sens où elle se tient en dehors de l'extériorité : « Dans la logique, la pensée est telle qu'elle n'est encore qu'en soi et la raison se développe dans cet élément sans opposition. »[11] Citons encore ces remarques très sévères de la *Phénoménologie* : « La liberté dans la pensée n'a que la pure pensée pour sa vérité, une vérité qui est sans le remplissement apporté par la vie ; et une telle liberté est donc aussi seulement le concept de la liberté, non pas la liberté vivante elle-même. »[12] Ou encore : « Cette singularité que la pensée est en elle-même est le mouvement abstrait, totalement repris en la simplicité, du négatif, et les lois sont à l'extérieur de la réalité. – Qu'elles n'ont aucune réalité ne signifie absolument rien d'autre que ceci, à savoir qu'elles sont sans vérité. »[13] Comment la logique, chez Hegel, aurait-elle alors en tant que telle la capacité d'opérer l'*Aufhebung* du non-logique ?

On opposera certes à ces remarques une série d'énoncés qui célèbrent la plénitude de l'Idée logique : le concept pur, à la fin de la sphère logique, « est maintenant aussi un être accompli, le concept se comprenant, l'être comme totalité concrète »[14]. Toutefois Hegel n'est pas avare de ce genre de louanges, et il faut les considérer avec prudence. Qu'on songe par exemple à la célébration de l'esprit psychologique à la fin de l'esprit subjectif, à celle de l'État à la fin de l'esprit objectif, et même à celle de l'organisme à la fin de la nature. Ces moments ont en commun d'être terminaux, donc de résoudre les difficultés des cycles auxquels ils appartiennent. C'est ce qui explique l'apologie dont ils sont l'objet. Cependant, de même qu'il est douteux que l'État constitue, aux yeux de Hegel, la perfection suprême – quand bien même il est qualifié de « divin »[15] – on

ne peut conclure, à partir de l'éloge appuyé de l'Idée logique, que celle-ci possède un rang suprême dans l'édifice systématique. L'Idée logique est le moment de la plus grande effectivité *de* la logique, mais elle n'est encore *que* logique. À ce titre, elle semble incapable de fonder concrètement la nature.

b) En deuxième lieu, si la logique est un moment suprême, à quoi servent la nature et l'esprit ? De manière significative, les tenants de l'interprétation créationniste ne voient souvent dans le réel qu'une simple vérification de la logique : à leurs yeux, la nature et l'esprit ne produisent aucune innovation véritable mais se bornent à réitérer, selon un nouveau point de vue, ce qui a été acquis auparavant. La deuxième et la troisième partie de l'*Encyclopédie* n'auraient pas d'autre enjeu que la confirmation « pédagogique » de la puissance de la logique, qui serait alors démontrée comme capable de produire une science de la nature et de l'esprit. La nature et l'esprit ne seraient finalement que les matériaux qui permettent à la logique de manifester sa souveraineté. Cependant, que faire alors des affirmations relatives au « développement », à la « réalisation » ou encore au « progrès » de l'Idée qui scandent la philosophie de la nature et la philosophie de l'esprit ? Que faire par exemple de cette déclaration : « La philosophie doit démontrer la nécessité de ce concept [celui de l'esprit], [...] c'est-à-dire le connaître comme *résultat* du *développement* du concept universel ou de l'Idée logique. Cependant, dans ce développement, l'esprit n'est pas seulement *précédé* par l'Idée *logique*, mais aussi par la *nature* extérieure. »[16] Dans ce dernier énoncé, l'Idée logique est établie, au même titre que la nature extérieure, comme un préalable à l'esprit : comment, alors, faire de la logique le moment achevé du système ? Si « seul le spirituel est l'effectif »[17], si c'est l'esprit et non pas la logique qui constitue le résultat du développement systématique, en quoi peut-on considérer celle-ci plutôt que celui-là comme le concret par excellence dans l'économie d'ensemble du système, en quoi peut-on considérer que l'achèvement suprême est atteint dès la logique ? En réalité, on peut dire en paraphrasant la préface de la *Phénoménologie* que la logique pure, comme premier moment du système, n'est que la « beauté sans force », qui « se garde pure de la dévastation » naturelle, et qui s'oppose à ce titre à l'esprit, lequel, en revanche, « supporte une telle mort et se maintient en elle »[18].

c) Il faut, en troisième lieu, poser la question suivante : y a-t-il

une expérience de l'engendrement de la nature par la logique ? Nous avons tenté de montrer dans les chapitres précédents que, pour Hegel, rien n'est qui ne soit manifeste, si bien que la philosophie a pour tâche de penser ce qui se présente spontanément dans l'expérience. Le moins qu'on puisse dire, en l'espèce, est qu'il n'y a aucune expérience de la création de la nature par la logique. Certes, le sens commun a la représentation de la création du monde par Dieu : dès lors, la philosophie doit rendre compte de cette représentation, tâche dont elle s'acquitte dans les *Leçons sur la philosophie de la religion*. Mais la nature, quant à elle, ne se présente pas elle-même comme ayant la logique pour origine, puisqu'elle ne montre, tout au contraire, qu'un enchaînement de phénomènes naturels mutuellement extérieurs. Si l'interprétation en termes de création est pertinente, il faut admettre que la philosophie, aux yeux de Hegel, peut thématiser un processus essentiellement non manifeste, ce qui est problématique.

d) On a vu que l'interprétation créationniste est associée à l'idée selon laquelle la logique est chez soi dans la nature. La nature serait donc en tant que telle et d'emblée *aufgehoben*, elle serait immédiatement unifiée par la logique. Cela pose un triple problème. Tout d'abord, que faire des affirmations de Hegel selon lesquelles la nature est extérieure à soi. Il y a une incompatibilité massive entre la thèse selon laquelle la logique est par définition chez soi dans la nature et la thèse selon laquelle la nature est, comme telle, caractérisée par la contradiction non résolue. Par ailleurs, on se demande ce que devient la différence entre la logique et l'esprit, puisque ce dernier, comme on le verra au chapitre 14, n'est rien d'autre que le sujet idéalisant l'altérité réelle. Enfin, si l'on considère justement que l'esprit a pour assise l'altérité réelle et notamment la nature, on ne peut admettre que cette dernière soit toujours déjà *aufgehoben*. L'esprit ne peut vivre que s'il a face à soi un donné non pas vaincu mais à vaincre, ce qui est récusé dans l'hypothèse où la nature serait comme telle habitée et dominée par la logique.

e) D'ailleurs, c'est justement le fait que la notion de création soit explicitement rapportée par Hegel à sa signification religieuse qui implique son caractère inadéquat à propos de la nature. Non pas seulement parce que cette notion est représentative et non spéculative mais, plus précisément, parce qu'elle a, selon les termes mêmes de Hegel, une signification essentiellement spirituelle. Si la création renvoie au discours reli-

gieux, caractérisé par définition par l'unification de l'infini et du fini, en quoi cette notion pourrait-elle être valide s'agissant de cette finitude stricte qu'est la nature ? Autre remarque : si la nature est une multiplicité radicale, comment pourrait-elle être créée d'un coup et tout entière[19] ? L'extériorité à soi de la nature semble impliquer, à l'opposé, que son avènement soit émietté, et qu'il y ait finalement autant de passages de la logique à la nature qu'il y a d'êtres naturels venant au jour.

Formulons alors une hypothèse opposée à l'interprétation précédente. Cette hypothèse n'est au demeurant qu'une application des considérations développées au chapitre 12 à propos du passage du premier au deuxième moment d'un cycle quelconque. La nature est par soi. Elle ne résulte pas d'un acte opéré par la logique, mais consiste dans l'acte de scission de soi à partir de soi comme toujours déjà donné. Elle ne procède pas d'une « expulsion » qui aurait la logique pour sujet, mais elle se présuppose et se scinde en elle-même. Certes, tout moment logique est une Idée (immédiate), et tout moment naturel est également une Idée (extérieure à soi), si bien que, de la logique à la nature, on a toujours affaire à une activité de totalisation. Néanmoins, la logique n'est pas le principe – c'est-à-dire l'origine et la règle – de la nature. Au contraire, c'est précisément parce que la logique n'est pas concrètement universelle, donc est incapable d'être le principe de son autre, qu'il y a passage de la logique à la nature, c'est-à-dire avènement d'une altérité irréductible. On ne peut mettre sur le même plan la relation entre la logique et la nature et la relation entre Dieu et le Christ. Car, dans ce dernier cas, il ne s'agit pas seulement de deux Idées mais, plus précisément, de deux esprits, c'est-à-dire de deux instances qui se reconnaissent subjectivement comme mutuellement identiques et qui rendent elles-mêmes cette identité effective. À l'opposé, la logique est indifférente à la nature, et cette dernière est dépourvue d'identité véritable : il ne peut donc y avoir aucune identification concrète entre elles. Au demeurant, le passage de la logique à la nature ne s'opère pas ponctuellement, pour ainsi dire au § 244. Mais il consiste dans la vie proliférante et indéfiniment répétée des êtres naturels. Selon l'hypothèse proposée, la logique n'est pas la raison d'être de la nature, et c'est justement à cause de l'absence de tout principe logique que la nature est contradictoire.

Déliaison et aliénation

Comment entendre les déclarations si souvent commentées du dernier paragraphe de la Logique de l'*Encyclopédie*, à savoir le § 244 ? Résumons notre interprétation avant de la justifier pas à pas. La nature, dit le texte, procède de la résolution de l'Idée de se séparer de soi-même. Mais l'Idée en question est-elle alors, spécifiquement, l'Idée *logique absolue* ? Il est raisonnable d'admettre qu'il s'agit en fait de l'Idée *en général*. La logique est certes une Idée, mais la nature aussi, et le texte évoque alors la particularisation naturelle de l'Idée en général. Plus précisément, alors que l'Idée logique consiste dans l'unité formelle avec soi, l'Idée naturelle consiste dans une activité d'auto-extériorisation. Cette activité constitue indissociablement la vie et l'origine de la nature qui, comme toute Idée, n'existe que par son activité. Le § 244 porte donc non sur un éventuel devenir naturel de la logique, mais sur la nature elle-même. Il établit, d'un côté, que la nature se définit par l'extériorisation et, de l'autre, qu'elle reste néanmoins une Idée, c'est-à-dire une activité de totalisation : simplement, elle se totalise désormais sur le mode du mauvais infini, par ajout indéfini de parties mutuellement dissociées. La nature n'est pas fondée par la logique, mais elle se conditionne elle-même, en s'accordant cette liberté abstraite qu'est la séparation.

Passons à l'analyse détaillée du texte. On sait qu'il y a deux parties dans le paragraphe 244. D'une part le texte de 1817 légèrement retouché[20], d'autre part, et préalablement, un ajout de 1827 maintenu en 1830. L'ajout est le suivant :

> Si l'Idée qui est pour soi est considérée suivant cette unité avec soi qui est la sienne, elle est un intuitionner ; et l'Idée intuitionnante est nature. Mais, comme un intuitionner, l'Idée est posée, en une détermination unilatérale de l'immédiateté ou négation, par le moyen d'une réflexion extérieure.[21]

La question est de savoir si Hegel parle d'une même et unique Idée dans ce texte, ou bien s'il évoque plusieurs Idées distinctes. On pourrait soutenir que « l'Idée qui est pour soi » renvoie à l'Idée logique, et que « l'Idée intuitionnante » renvoie à la nature. L'énoncé mettrait donc en scène la transition de l'une à l'autre. Cependant cette interprétation n'est pas sans difficultés. Peut-on sérieusement admettre une distinction entre « l'Idée

comme intuitionner » et « l'Idée intuitionnante »[22] ? Mais il y a plus : la notion d'intuition est constamment dévalorisée sous la plume de Hegel et opposée à la pensée. Il serait donc étrange qu'il attribuât une telle caractéristique à l'Idée logique absolue. Lisons enfin la seconde phrase de l'extrait ci-dessus. Elle établit que l'Idée *comme intuitionner* est unilatérale et dépendante de l'extérieur. La conclusion suivante semble donc s'imposer : les deux premières phrases du § 244 ont pour objet non pas l'Idée logique mais, déjà, l'Idée de la nature. On rencontre ici le même procédé que dans le dernier paragraphe de l'anthropologie, à savoir l'analyse anticipée du moment ultérieur dans les lignes ultimes du texte consacré à un moment donné[23]. La détermination « pour soi », que l'on trouve dans le première phrase, ne renvoie pas à la subjectivité concrète de l'Idée logique mais, comme opposée aussi bien à l'« en soi » de la logique qu'à l'« en et pour soi » de l'esprit, elle marque l'unilatéralité de l'Idée naturelle, dont l'unité est seulement réflexive.

Cependant, il est troublant de voir associer à un être naturel l'intuition, c'est-à-dire une détermination cognitive qu'on attribuerait plus volontiers à la logique ou à l'esprit. En réalité, on peut ici penser au fait que la nature a pour attribut spécifique d'être sensible. Corrélativement, on peut penser à l'animal, moment ultime et donc « vérité » de la nature. L'animal, en effet, n'est pas pensant mais intuitionnant, dans la mesure où la connaissance qu'il a de lui-même et de son environnement est seulement sensible. Il s'agit peut-être, dans ce texte, d'opposer à ce qui a été dit de l'Idée logique dans le paragraphe précédent, à savoir qu'elle est science pure[24], la faiblesse de la connaissance à laquelle accède la nature, lors même que cette dernière s'élève à son degré suprême, c'est-à-dire à la subjectivité animale. L'Idée naturelle est incapable de penser réflexivement ou rationnellement, elle en reste à l'intuition.

La seconde partie – c'est-à-dire la troisième phrase, que l'on a dès l'édition de 1817 – pose des difficultés non moins redoutables :

> Mais la liberté absolue de l'Idée consiste en ce qu'elle ne fait pas que passer dans la vie ni que, comme connaissance finie, la laisser paraître dans elle-même, mais, dans l'absolue vérité d'elle-même, se résout à laisser librement aller hors d'elle-même (*frei aus sich zu entlassen*) le moment de sa particularité ou de la première détermination ou altérité, l'Idée immédiate, comme son reflet, elle-même, comme nature.

Comment interpréter cet énoncé ? Considérons de manière générale le thème de l'*entlassen*, puis celui de la liberté, avant d'en tirer une leçon globale pour ce texte.

A - L'Idée logique infinie peut-elle, en tant que telle, *entlassen*, c'est-à-dire congédier ou renvoyer hors d'elle-même, un être qui, par là, se révèlerait non logique et fini ? Certes, l'acte d'exclure est classique dans la doctrine hégélienne et ne suscite aucun étonnement. Que l'on songe par exemple à la répulsion telle qu'elle est thématisée dans la Doctrine de l'être : « ,) La relation du négatif à soi-même est une relation négative, donc une différenciation de l'Un d'avec soi-même, la répulsion de l'Un, c'est-à-dire une position de plusieurs Uns. »[25] En revanche, la difficulté est d'admettre que la logique, comme *premier* moment du cycle encyclopédique, et la nature, comme *deuxième* moment, soient dans une relation d'instance excluante à instance exclue. Car la scission, sous la plume de Hegel, est traditionnellement caractéristique du seul *deuxième* moment d'un cycle systématique. Comme on le sait, le deuxième moment consiste en une partition, qui associe deux instances à la fois séparées et mutuellement dépendantes. Pour cette raison, l'une et l'autre sont finies. Or, dans l'interprétation de Bernard Bourgeois, d'une part l'exclusion séparerait le premier moment du deuxième, d'autre part l'Idée logique infinie attesterait son infinité en donnant congé, donc en s'opposant, à la nature finie. Il se trouve cependant que Hegel récuse un tel schème : « On a bien aussi fixé la tâche de la philosophie d'une manière telle que celle-ci aurait à répondre à la question de savoir comme l'infini se résout à sortir de lui-même. À cette question qui repose sur la présupposition d'une opposition ferme de l'infini et du fini, il y a seulement à répondre que cette opposition est quelque chose qui est sans vérité. »[26] La scission, qui par définition oppose deux instances *finies*, ne peut avoir lieu qu'au sein du deuxième moment.

Par ailleurs, *entlassen* signifie-t-il produire, et plus précisément produire à partir seulement de soi-même ? Considérons une autre occurrence du verbe *entlassen*, cette fois dans un texte qui analyse la transition, chez l'animal, de l'activité physiologique interne à l'assimilation : « L'autre, qui est, dans l'organisme, un moment, cet organisme doit nécessairement le laisser aller (*entlassen*) aussi à cette abstraction qui consiste, pour lui, à être-là comme un monde extérieur immédiatement présent avec

lequel un tel organisme entre en rapport. Le point de vue de la vitalité est précisément ce jugement consistant à projeter ainsi en dehors de soi (*herauswerfen*) le soleil et tout ce qui est. L'Idée de la vie est, en elle, cet acte créateur inconscient. »[27] Nous retrouvons ici non seulement le verbe *entlassen*, mais également la thématique de la création. La difficulté, cependant, est qu'on ne peut raisonnablement admettre que l'animal produise l'environnement inorganique extérieur en expulsant de soi-même sa corporéité. À moins de dénier toute crédibilité au discours hégélien, on ne peut reconnaître ici au thème de la création un statut spéculatif. D'ailleurs le texte se poursuit ainsi : « Mais, pour l'individu vivant, la nature extérieure devient une nature *présupposée*, *trouvée là*. » À l'hypothèse saugrenue selon laquelle le vivant produirait le monde extérieur en projetant son corps propre hors de lui-même, il faut bien plutôt substituer l'interprétation suivante. D'une part, le vivant est caractérisé par une activité physiologique interne par laquelle il se conserve. Le vivant, comme rapport à soi, est infini. Cependant, il n'est qu'*abstraitement* infini dans la mesure où sa différence n'est alors qu'intérieure. Ce premier moment est analogue, *ceteris paribus*, à la logique. D'autre part, le vivant se rapporte au monde environnant sur le mode de la séparation et de la dépendance. Ce second moment est analogue, *ceteris paribus*, à la vie de la nature en général. La question est alors de savoir comment on passe du premier au deuxième moment. En s'appuyant sur ce qui a été énoncé au chapitre 12, on peut formuler cette proposition : en raison de son abstraction originaire, le vivant se met en état de tension à l'égard de sa différence extérieure présupposée. Il cesse d'être simplement un rapport intérieur à soi et se produit comme rapport hostile à l'extérieur. C'est en ce sens qu'il *entläßt* sa différence : non pas au sens où il la produirait ex nihilo, mais au sens où il en vient à s'opposer concrètement à elle. Et ceci, alors, non pas en tant que vivant ayant une activité physiologique intérieure mais en tant que vivant en proie au besoin : il se finitise en se séparant de son autre. On pourrait multiplier les exemples. Dans le manuscrit autographe de la *Leçon sur la philosophie de la religion* de 1821, à propos de la religion grecque, Hegel oppose la nécessité abstraite comme *fatum* et le cercle des dieux, lesquels sont également *frei entlassen*[28]. Peut-on sérieusement en déduire que, pour Hegel, le *fatum* des Grecs produirait, voire créerait, les dieux ? Bien plutôt, l'abstraite nécessité est en tant que telle subsistante-

par-soi, et les dieux sont *frei entlassen* en tant qu'ils sont séparés, multiples et mutuellement relatifs.

B - Revenons par ailleurs sur le concept hégélien de liberté. Comme cela a été rappelé au chapitre précédent, la liberté consiste à s'établir comme le principe de son autre, de sorte que le sujet est alors « chez soi » dans son objet. Être libre au sens emphatique du terme, ce n'est pas se dissocier, mais au contraire s'unifier avec l'altérité. On le voit, parmi une multitude d'exemples possibles, dans cette analyse de l'histoire du monde : « Dans l'histoire du monde, il y a tout d'abord les règnes orientaux, où l'universalité apparaît dans une unité compacte, non séparée, substantielle [premier moment, l'unité indifférenciée]. Les règnes grec et romain [...] se sont *décomposés* en régimes aristocratiques et démocratiques [deuxième moment, la dissociation]. En revanche, le monde européen récent, et notamment le monde germanique, représente la troisième constitution monarchique, où les cercles particuliers se libèrent *sans mettre le tout en danger*, mais où, justement, l'activité de la particularité *produit le tout* [troisième moment, la totalisation]. »[29] Selon cette analyse, la liberté du règne germanique ne tient pas à ce qu'il se scinde. La décomposition caractérise le seul règne gréco-romain. Si le règne germanique fait droit à une différence, au sens où les citoyens font désormais valoir leurs volontés propres, celle-ci est idéalisée, au sens où, en vertu d'une décision délibérée, les citoyens obéissent à la loi commune qui, précisément, intègre la volonté de chacun. L'État germanique est libérateur : cependant non pas en ce qu'il renverrait sa différence *hors de lui-même*, mais en ce qu'il autorise *en lui-même* l'expression de volontés particulières, et unifie celles-ci par sa volonté universelle[30]. Pour revenir à notre objet d'investigation, il faut convenir que la liberté au sens emphatique a peu à voir avec une éventuelle exclusion de la nature hors de la logique. En définitive la liberté véritable n'est pas dans l'*Entlassung* mais dans l'*Aufhebung*, c'est-à-dire dans la prise en charge de l'autre en soi-même : « Le principe de la liberté, du bien est [...] cette activité de se déterminer, toutefois non pas de congédier ses déterminations en configurations particulières (*seine bestimmungen aber nicht entlassen zu besonderen Gestaltungen*) mais de les reprendre en soi-même (*sie in sich zurücknehmen*). »[31]

Que, faire alors de l'adverbe *frei* qui accompagne le verbe *entlassen* ? Il ne s'agit que de cette liberté abstraite qui consiste à exclure l'autre et à s'en exclure soi-même : « la dissociation [...], qui est [certes] une liberté, [mais] l'abstraction de la liberté »[32]. On rencontre régulièrement cette thématique sous la plume de Hegel. Considérons par exemple l'extrait suivant : « La *deuxième* forme est celle où les cercles et, par là, les individus, deviennent *libres*. La première forme est l'unité ramassée en elle-même, la *deuxième*, l'*unité débridée*, la *libération* des cercles, l'unité nouvelle. La troisième forme, enfin, est celle où, les cercles étant subsistants-par-soi, ils ne trouvent leur activité efficiente que dans la production de l'universel. »[33] On voit qu'ici la libération, dans la « deuxième forme », qualifie non pas l'idéalisation, non pas le fait d'être chez soi dans son autre, mais la scission. On trouve aussi l'expression du *frei entlassen* dans le moment de la maîtrise et de la servitude : la conscience de soi « laisse à nouveau aller librement (*entlässt frei*) l'autre »[34]. Trois remarques peuvent être faites à propos de ce dernier énoncé. *a)* Ce *frei entlassen* est-il une libération au sens emphatique ? Non, puisque nous avons affaire ici, tout au contraire, à un asservissement. Certes, les deux consciences sont libérées de la tyrannie du désir, mais le *frei entlassen*, dans cet énoncé, ne renvoie aucunement à une autonomisation. *b)* S'agit-il d'une création ? Non, car le *frei entlassen* caractérise une relation entre des individus présupposés. Certes, c'est en vertu de cette relation que les deux partenaires sont constitués comme maître et serviteur, mais cette relation ne les produit pas *absolument*. *c)* Enfin, quel est le sujet du *frei entlassen* ? Si l'on suit l'interprétation selon laquelle c'est la logique qui laisse aller librement la nature, alors on s'attend à ce que ce soit, de manière analogue, la conscience désirante qui laisse aller librement la relation du maître et du serviteur. Mais tel n'est justement pas le cas dans ce texte. La scission ne sépare pas le moment du désir du moment de la maîtrise et de la servitude, mais les deux consciences constitutives du second moment.

C - Quelle leçon tirer de ces analyses pour l'interprétation de la seconde partie du § 244 ? La notion d'Idée, dans la seconde partie du texte, ne renvoie pas seulement à l'Idée *logique* mais bien à l'Idée *en général*, donc également à l'Idée *de la nature*. On retrouve alors la « première appréhension » évoquée à propos des énoncés de la *Science de la logique* de 1816. Le texte établit que l'Idée ne se borne pas à être l'Idée logique de

la vie, puis l'Idée logique du connaître, et, enfin, l'Idée logique absolue, c'est-à-dire « l'absolue vérité d'elle-même ». Car, en tant qu'Idée, elle peut rester une totalité – quoiqu'en un nouveau sens – en se niant absolument. Et elle se nie en se produisant comme l'Idée de la nature, c'est-à-dire en se résolvant à exclure sa différence d'elle-même. Dans cette perspective, le libre « laisser-aller-hors-de-soi » n'est pas l'acte de l'Idée logique mais celui de l'Idée naturelle[35]. Ou plutôt, l'Idée en général se produit comme Idée naturelle en opérant la *freie Entlassung* d'elle-même.

La thèse de Hegel semble donc la suivante : l'Idée en général est à ce point libre qu'elle reste libre – quoique libre, alors, de manière *inadéquate* – même dans la scission. Plus encore : c'est parce qu'elle est une Idée, dit le texte, qu'elle en vient à se scinder. Le § 244 ne porte pas sur la création de la nature par la logique, mais présente l'avènement de la nature comme un acte de scission de l'Idée, une Idée qui se produit comme nature dans la mesure même où elle se sépare d'elle-même. Un peu plus loin dans l'*Encyclopédie,* la remarque du § 248 ne dit pas autre chose : « La nature a également été exprimée [par les Anciens] comme la chute de l'Idée à partir de et hors d'elle-même, étant donné que l'Idée, en tant qu'elle est cette figure de l'extériorité, est dans l'inadéquation d'elle-même par rapport à elle-même. »[36] Dans ce dernier énoncé, la notion d'Idée ne renvoie pas à la logique comme origine de la déchéance naturelle, mais elle renvoie à la nature comme l'instance dont l'activité propre est de s'avilir et de se rendre indigne de soi.

Avènement de la nature et avènement de la philosophie de la nature

Comment ne pas être perplexe ? Si l'on récuse en effet l'hypothèse selon laquelle la logique vérifie sa liberté en constituant le principe libre de la nature, quel sens donner aux textes cités au début de ce chapitre ? En réalité, pour Hegel le modèle de la création, s'agissant de la nature, n'a qu'une valeur d'illustration. Il reprend la représentation traditionnelle, mais seulement comme caution extérieure, et se propose d'en montrer la signification véritable. Il adopte la même attitude à propos de la Providence dans l'histoire[37] et lorsqu'il désigne la logique comme « la présentation de Dieu tel qu'il est dans son essence éternelle avant la création de la nature et d'un esprit fini »[38]. Il faut en effet tenir les deux bouts de la chaîne. Il y a, aux yeux du philosophe, quelque chose de vrai dans

ces deux dernières représentations. C'est à bon droit que l'histoire a été considérée comme rationnelle et comme orientée vers le bien de l'homme, et pareillement c'est à juste titre que les philosophes ont regardé comme divin ce qui est purement rationnel. Cependant la logique, pour Hegel, ne peut s'identifier au Dieu de la religion, dans la mesure où ce dernier est non pas la pensée pure mais un moment de l'esprit concret. Et, de même, l'histoire politique n'est pas gouvernée par un Dieu transcendant mais par elle-même. Pour revenir à l'articulation des deux premières parties de l'*Encyclopédie*, il y a une proximité thématique incontestable entre, d'un côté, le passage de la logique à la nature et, de l'autre, la création du monde par Dieu. En effet, l'avènement de la nature implique une transition de la sphère pure (thématiquement similaire à la Trinité immanente) à la sphère concrète (similaire au monde créé). En outre, la nature est en elle-même contradictoire, si bien que la représentation théologique de l'indignité de la créature constitue une analogie spécialement appropriée. Cependant cette proximité thématique n'implique pas que l'on puisse rendre compte de l'avènement de la nature à partir d'un acte créateur de la logique, laquelle serait comprise comme un être omniscient et omnipotent à l'égard de la nature.

La difficulté tient à ce que Hegel est surtout soucieux, dans les textes considérés, de montrer ce qui le rapproche de la religion. L'enjeu n'est d'ailleurs pas seulement diplomatique : car il est fondamental, pour lui, de montrer que les représentations religieuses ont une certaine pertinence, et que la philosophie ne fait pas autre chose que fonder ces représentations en les inscrivant dans le discours systématique. Il reste que la promptitude avec laquelle Hegel cherche une confirmation de ses dires dans les convictions religieuses communes n'implique pas qu'il accorde une valeur suprême à ces représentations : en réalité, il se contente de les prendre à témoin. De même qu'on ne peut dire que la pensée hégélienne soit providentialiste sous prétexte qu'elle invoque la représentation de la Providence, qu'elle s'appuie sur la représentation de la création n'implique pas qu'elle soit créationniste.

Il faut cependant analyser plus précisément les affirmations qui achèvent la *Science de la logique*. Comme on l'a dit, la nature n'apparaît pas dans ce texte comme un être indépendant, mais comme d'emblée *aufgehoben*, idéalisée par la logique. Et cette dernière se présente alors

comme un universel susceptible de prendre en charge la nature elle-même. En un mot, la relation entre la logique et la nature est telle, dans ces énoncés, que l'un et l'autre terme apparaissent comme des moments de l'esprit. Plus précisément, Hegel distingue deux points de vue possibles sur la nature : soit la saisir « selon l'immédiateté de l'être », soit la saisir « dans l'Idée »[39]. Cette distinction est de grande importance. Soit on considère la nature en elle-même, et elle se révèle comme une réalité purement extérieure : elle n'est alors qu'une Idée unilatérale. Soit on la considère comme le moment d'une totalité, c'est-à-dire comme le moment d'une Idée en et pour soi. De quelle type d'Idée s'agit-il alors ? De la « science » ou du « connaître divin » dit le texte : c'est-à-dire de la philosophie et, peut-être, de la religion. Deux appréhensions distinctes sont donc possibles : ou bien considérer la nature *en elle-même*, ou bien considérer l'Idée *religieuse* et *philosophique* de la nature, une Idée dont nous avons vu qu'elle est l'*Aufhebung* de son objet. *a)* Selon la première appréhension, il n'y a, entre l'Idée logique et l'Idée naturelle, qu'une identité formelle, c'est-à-dire « en soi » ou « pour nous ». *b)* Selon la seconde appréhension en revanche, il existe une identité en et pour soi entre le moment logique et le moment naturel. Car la philosophie, pour considérer ce seul dernier cas, se sait rester identique à soi lorsqu'elle renonce à être seulement philosophie de la logique pour devenir philosophie de la nature. Par définition, la philosophie reste égale à soi, donc Idée au sens emphatique du terme, quel que soit son objet. Elle n'est pas aliénée par son objet, mais, tout au contraire, se réalise comme totalité au cœur même de sa particularisation. Il semble donc que le texte cité au début de ce chapitre ne thématise pas tant le passage de la logique à la nature que le passage de la *Science de la logique* à la *philosophie de la nature*. Il pourrait avoir plus précisément l'enjeu suivant : établir, à l'encontre d'une objection possible – qui est d'ailleurs évoquée dans une addition de l'*Encyclopédie*[40] – que la philosophie préserve son intégrité lors même qu'elle abandonne la pureté de la logique pour l'indignité de la nature. Bien plus : il mettrait en évidence le fait que ce passage n'est pas subi par la philosophie mais au contraire librement choisi par elle. La philosophie, initialement *Science de la logique* en tant qu'idéalisation des catégories logiques, s'engendre comme *Philosophie de la nature* en se tournant, pour les idéaliser à leur tour, vers les êtres naturels. Dans cette extraversion cependant, elle reste elle-même,

c'est-à-dire libre. Peut-on cependant parler ici de création au sens strict ? Non, car la philosophie ne produit pas son objet mais se produit elle-même en idéalisant l'objet qu'elle présuppose.

Insistons sur la distinction entre la logique considérée en elle-même et la philosophie de la logique. Si la première est la série vivante des catégories purement intelligibles, la seconde est la conception spirituelle, historiquement située, de la première. La philosophie de la logique, qui apparaît par exemple comme logique de Platon, ou d'Aristote, ou de Hegel, consiste dans le rapport de l'esprit à l'intelligible pur. Dans les chapitres précédents, la distinction entre la nature et la philosophie de la nature a été soulignée : d'un côté, il y a l'extériorité radicale, de l'autre, il y a l'idéalisation de cette extériorité dans un discours spirituel. De la même manière, la *Science de la logique* idéalise l'intelligible pur dans un discours proféré par l'esprit philosophant et inscrit dans une temporalité. Mais un autre point doit être évoqué. La philosophie est caractérisée non seulement par une dimension théorique mais également par une dimension pratique : car loin d'être simplement savoir, elle est aussi volonté de savoir, volonté de s'accomplir comme savoir toujours plus adéquat d'un objet toujours plus concret. Le passage d'un moment à l'autre de la philosophie peut donc être interprété comme correspondant à une série de décisions de l'esprit philosophant. Les différents moments de la philosophie – ou en tout cas de la philosophie spéculative – ne répondent pas à un passage immédiat (les concepts apparaîtraient de manière contingente et disparaîtraient sans laisser de traces), ni à un passage réflexif (les concepts ne seraient que l'expression inadéquate d'un objet extérieur) mais bien à un passage spéculatif (le développement de la pensée correspond à un télos : la volonté de l'esprit philosophant de s'universaliser). Le passage philosophique est, à ce titre, une libre décision, et il est tel que le sujet reste chez soi dans son autre. C'est alors pour prévenir un malentendu possible que Hegel insiste sur ce caractère à l'occasion de la transition de la *Science de la logique* à la philosophie de la nature : le malentendu selon lequel la réalité extérieure opposerait une borne à la liberté de la pensée. Le souci de Hegel est alors de dénoncer ce préjugé et de montrer que la réalité extérieure, loin d'être étrangère à la philosophie, n'est pour cette dernière que l'occasion de se concrétiser tout en confirmant sa souveraineté.

Le recours au modèle religieux prend dès lors un nouveau relief. Considérons le texte suivant : « Si Dieu est l'être qui se suffit en tout, qui n'a besoin de rien, comment en vient-il à se résoudre à être absolument inégal ? L'Idée divine a précisément pour être de se résoudre à extraire de soi pour le poser hors de soi cet autre, et à le reprendre à nouveau en soi, afin d'être subjectivité et esprit. La philosophie de la nature appartient elle-même à ce chemin du retour ; car c'est elle qui supprime la séparation de la nature et de l'esprit et qui procure à l'esprit la connaissance de son essence dans la nature. »[41] L'analogie proposée par ce texte est établie non pas entre Dieu et la logique mais entre Dieu et la philosophie. De même que le Dieu de la religion chrétienne s'incarne et néanmoins maintient sa divinité au cœur de son abaissement, la philosophie, comme moment de l'esprit, est libre et concrète en ce qu'elle se confirme comme rationnelle dans son rapport à un objet non rationnel. Le recours au modèle théologique n'est donc pas seulement appelé par le thème de l'avènement de la nature, mais bien plutôt par le thème du pouvoir de la philosophie. La religion sert ici d'illustration à la liberté philosophique. De même que la religion est l'auto-manifestation du Dieu libre, de même la philosophie est la connaissance de soi de la pensée libre. De même que Dieu reste chez soi dans le monde qu'il crée, de même la philosophie reste chez soi dans la nature qu'elle pense. L'enjeu polémique, ici, n'est pas de savoir si la logique est créatrice, mais de savoir si la philosophie peut penser la nature de manière authentiquement rationnelle.

Ce n'est pas la logique qui pose la nature : bien plutôt, l'Idée existe d'un côté comme logique et de l'autre comme nature. En effet l'Idée, comme totalité, est capable de se scinder et de rester néanmoins une totalité, donc une Idée. Il reste que l'identité de la logique et de la nature n'est que formelle, car les deux instances n'ont pas la même manière de se totaliser : d'un côté le fait de demeurer en soi-même, de l'autre le fait d'additionner indéfiniment des objets distincts. Corrélativement, cette identité est ignorée de l'une comme de l'autre, elle n'est qu'« en soi ».

On trouve dans la *Phénoménologie* une analyse du rapport entre la conscience de soi abstraite et le monde qui anticipe de façon frappante l'analyse du rapport entre la logique et la nature dans l'*Encyclopédie*. En

effet, si le contenu est différent, la structure est la même :

> Parce qu'une telle conscience est si parfaitement *enfermée* en elle-même, elle se comporte à l'égard de cet être-autre d'une façon parfaitement *libre* et *indifférente*, et c'est pourquoi, d'un autre côté, l'être-là est un être-là complètement laissé à sa propre *liberté* par la conscience de soi, et qui ne se rapporte pareillement qu'à lui-même ; *plus la conscience de soi devient libre, plus libre devient aussi l'objet négatif de sa conscience.* Cet objet est, de ce fait, un monde accompli dans lui-même en une individualité propre, un tout subsistant-par-soi et une réalisation effective libre de ces lois, – une *nature* en général, dont les lois, tout comme son faire, appartiennent à elle-même comme à une essence qui *ne se soucie pas* de la conscience de soi morale, tout comme celle-ci *ne se soucie pas* d'une telle nature.[42]

Le thème de la liberté est mis en avant ici comme là. Cependant il s'agit dans les deux cas de cette liberté abstraite qu'implique l'indifférence réciproque. Par ailleurs, la conscience de soi abstraite ne crée en aucune manière son monde. Bien plutôt, ce dernier est un tout subsistant-par-soi et la conscience ne se soucie pas de lui. On a là un passage typique du premier au deuxième moment d'un cycle quelconque.

En définitive, le passage de la logique à la nature ne peut être interprété comme une production de la seconde par la première, mais seulement comme le fait que la seconde existe et se reproduit. Il s'agit d'une libération au sens réflexif du terme, c'est-à-dire d'une déliaison. Mais c'est aussi bien une aliénation, puisque les moments naturels sont à la fois, et contradictoirement, indépendants et dépendants les uns des autres. Dans la rigueur des termes, la nature est incréée, car « cela relève de la représentation ; la création n'est pas une pensée déterminée »[43]. Ou encore : « Le terme de création nous est bien connu par la religion ; mais c'est un mot vide. »[44] C'est pourquoi la notion de création n'intervient jamais dans les paragraphes encyclopédiques, mais seulement dans les remarques et les additions. On pourrait dire, en forçant le trait et de manière provocatrice, qu'il y a dans l'*Encyclopédie* une analyse de la nature de style matérialiste. Certes, Hegel n'est pas matérialiste, car à ses yeux existent non seulement la nature mais aussi la logique et l'esprit. Toutefois la nature ne s'explique que par elle-même : en effet, si tel n'était pas le cas, elle ne serait pas un moment de plein droit. Alors que la logique existe par soi comme unité close de la pensée pure, l'être naturel existe par

un autre – mais par un autre qui, en tant qu'extérieur, appartient lui-même à la sphère naturelle. La nature, comme enchaînement interminable de phénomènes extérieurs, donc comme extériorisation incessante d'elle-même, comme scission continûment renouvelée, se produit comme négation active de la logique.

Le schème de la création est insatisfaisant parce qu'il présuppose que l'instance examinée dans le moment abstrait pourrait en tant que telle se mettre en relation avec l'instance examinée dans le moment extérieur. En outre, il présuppose que cette relation serait une relation de production. Or, aux yeux de Hegel, le premier moment est abstrait précisément parce qu'il est *indifférent* au deuxième. Par ailleurs, la relation entre l'antérieur et le postérieur est une relation de *négation* du premier par le second et non une relation de *production* du second par le premier. Malgré l'invocation représentative du schème biblique, le hégélianisme est en son fond étranger à l'idée de création, et rejoint ainsi, encore une fois, la pensée antique.

Si l'on admet que la venue au jour de la nature n'est pas le fait d'une instance supra-naturelle créatrice mais de l'Idée de la nature elle-même, le processus de celle-ci n'est qu'une reproduction monotone. C'est pourquoi, par exemple, l'espace est illimité. De même, le temps consiste en l'avènement incessant de nouveaux instants. Ou encore, l'activité de l'animal est l'engendrement perpétuel de nouveaux individus. Mais le surgissement des êtres naturels n'a pas lieu *ex nihilo* ni *ex logica* mais *ex natura ipsa.* La nature se médiatise elle-même, mais sur un mode extérieur. On dira : comment la nature peut-elle être sans raison d'être ? Telle est l'originalité et finalement la puissance subversive de la théorie hégélienne : la nature est, mais elle est infondée, et c'est en cela justement qu'elle est contradictoire. Assurément, Hegel ne se contente pas d'admettre la nature pour ensuite examiner son mode de fonctionnement. La question « d'où vient la nature ? » est une vraie question à ses yeux, et c'est pourquoi la représentation de la création n'est ni vaine ni ridicule. Mais elle n'est qu'une représentation et manque, à la fois, la radicale finitude de son objet et sa subsistance-par-soi. Hegel considère que la nature ne procède que de son opposition à elle-même, et qu'elle consiste seulement dans le cycle indéfini de la reproduction de ses composantes. L'enquête est bel et bien métaphysique, et il s'agit de mettre au jour le fondement de la

nature. Toutefois, le résultat de l'enquête est que cette dernière n'a pas de raison d'être, mais seulement une existence factuelle, sans commencement ni fin.

CHAPITRE 14
QU'EST-CE QUE L'ESPRIT ?

La notion hégélienne d'esprit hérite de plusieurs traditions. Évoquons-les brièvement et sans prétendre à l'exhaustivité. *a)* En premier lieu, le *Geist* renvoie au νοῦς des Anciens (en latin *spiritus*, *intellectus*). Celui-ci, tantôt entité métaphysique immatérielle (comme chez Anaxagore ou Aristote à propos de Dieu) tantôt faculté de l'âme (comme chez Héraclite, Platon ou Aristote), se signale, le plus souvent, par son caractère séparé, rationnel et immortel. L'homme accède à la contemplation des intelligibles grâce à lui, si bien que, pour Plotin par exemple, « le propre de l'homme, c'est la vie selon le νοῦς »[1].

b) En deuxième lieu, le *Geist* renvoie au πνεῦμα des Anciens (en latin *spiritus*), c'est-à-dire au souffle de vie. Principe matériel animant l'univers chez les stoïciens, et à ce titre garant de son unité et de sa cohésion, ce terme reçoit une forte charge théologique dans la tradition hébraïque et chrétienne. Il traduit en effet l'hébreu *ruah*, le souffle de Yahvé. Cette « influence » s'inscrit en l'homme comme condition de sa vie (*Gen.* 2,7) et de sa sagesse (*Sag.* 1,5). Finalement, le πνεῦμα peut être considéré comme Dieu lui-même, s'établissant de manière irrésistible dans le monde et dans l'homme. Dans les *Actes des Apôtres*, l'Esprit est la force guidant l'Église (*Ac.* 15,28). Le concile de Constantinople, en 381, reconnaît l'Esprit saint comme pleinement divin et comme personne de la Trinité.

c) Chez les modernes, la notion d'esprit est liée à la problématique du rapport entre l'âme et le corps. L'esprit, *mens, animus,* pris par Descartes comme équivalent de l'âme raisonnable, *anima*, est l'autre du corps ou de la matière. Selon Descartes, l'esprit est non divisible et non

étendu, il ne joue aucun rôle dans les fonctions de base de la vie, mais se caractérise fondamentalement par l'entendement et la volonté. L'homme est essentiellement esprit : « Je ne suis donc, précisément parlant, qu'une chose qui pense, c'est-à-dire un esprit, un entendement ou une raison (*res cogitans, id est, mens, sive animus, sive intellectus, sive ratio*) »[2]. Pour Spinoza, l'esprit (*mens*) est l'idée du corps, c'est-à-dire l'équivalent, dans la pensée, de ce qu'est le corps dans l'étendue. Leibniz souligne le privilège de l'esprit humain parmi les âmes, qui sont toutes des substances, car celui-ci seul dispose de la réflexion : « C'est ce qui fait que les esprits sont capables d'entrer dans une manière de société avec Dieu »[3].

d) Le XVIII[e] siècle voit l'émergence du concept d'esprit d'un peuple. Montesquieu, au Livre XIX de *L'esprit des lois*, définit « l'esprit général des nations » comme ce qui résulte d'un ensemble hétéroclite de données, dont certaines relèvent de la nature extérieure : « le climat, la religion, les lois, les maximes du gouvernement, les exemples des choses passées, les mœurs, les manières ». Déjà au livre I, il affirme que « le gouvernement le plus conforme à la nature est celui dont la disposition particulière se rapporte mieux à la disposition du peuple pour lequel il est établi » : le régime politique doit donc correspondre à la spécificité du peuple. Cette analyse est reprise par certains auteurs allemands dans l'étude des lois germaniques et donne lieu au concept de « *deutscher Nationalgeist* » ou de « *deutsche Freiheit* ». Par exemple Friedrich Carl von Moser (1723-1798) donne à la théorie de Montesquieu une tournure nationaliste et polémique dans son ouvrage *De l'esprit national allemand* (1765). Auparavant, Hume insiste sur le « caractère national », qui selon lui est pour une part « moral », pour une autre « physique »[4]. Voltaire développe également la notion de « génie d'un peuple » dans son *Dictionnaire philosophique*, le climat, le gouvernement et la religion étant à ses yeux les trois facteurs influençant principalement l'esprit humain. Herder, enfin, utilise des expressions comme *Geist des Volkes*, *Geist der Nation*, *Nationalgeist*, *Genius des Volkes* et *Nationalcharakter*[5]. Pour lui, chaque nation, produit de l'histoire, est une totalité organique qui possède des forces créatrices spécifiques. Ces forces s'expriment dans la langue, les coutumes, la vision du monde et les œuvres littéraires (notamment folkloriques). C'est pourquoi l'idée rousseauiste de la fondation contractuelle d'un peuple est à ses yeux absurde.

e) En cinquième lieu, pour Fichte, le moi se pose lui-même par son acte originaire et, en même temps, pose le monde comme son objet. L'être et l'agir sont par là identiques. Le moi ne se fixe dans aucun état mais dépasse activement toute limitation. Non seulement, donc, l'esprit humain est capable de progrès, mais il est auteur de son progrès et de tout ce qu'il est. Fichte passe de l'idée d'éducabilité du genre humain à une ontologie du moi qui détermine celui-ci comme un pur acte d'autoposition.

L'ensemble de ces déterminations se retrouve d'une manière ou d'une autre chez Hegel. Reprenons-les en effet dans l'ordre inverse. L'esprit hégélien se définit par son activité, une activité d'auto-production qui l'oppose à toute détermination fixe. Il ne se développe pas dans la seule conscience individuelle mais se déploie aussi au sein de peuples historiquement et géographiquement situés et s'exprime dans leurs œuvres. Opposé au corps et à la nature, il est caractérisé par cette forme de réflexion qu'est le retour en soi-même[6]. Il comporte une dimension théologique, et se réalise notamment comme âme de la communauté chrétienne – bref comme Esprit saint. Enfin, non sensible, il est le moment le plus libre et le plus rationnel du développement de l'Idée. Cependant, au-delà de ces multiples emprunts, la question est de savoir quel est le motif fondamental de la conceptualisation hégélienne. Notre hypothèse est que l'esprit se définit essentiellement comme l'instance d'*Aufhebung* de la nature. Il n'est ni une chose inerte ni une activité sans sujet, mais un sujet actif qui, sur un mode théorique et pratique, prend en charge la nature – la nature extérieure et sa naturalité propre. Ce chapitre examinera tout d'abord les modalités de la transition de la deuxième à la troisième partie de l'*Encyclopédie*. Puis il cherchera à montrer en quoi le rapport d'idéalisation de la nature est constitutif de l'ensemble des formes de l'esprit. Enfin, il s'interrogera sur l'origine de l'esprit : comment peut-il procéder de lui-même et néanmoins s'inventer sans cesse ?

Le passage de la deuxième à la troisième partie de l'*Encyclopédie*

Le passage de la nature à l'esprit répond, ici encore, à la finitude du moment antérieur, et plus précisément à l'inadéquation entre la réalité donnée de la nature comme extériorité sans remède et sa tendance vers

l'abolition de l'extériorité. L'addition du § 381, au seuil de la philosophie de l'esprit, rappelle que la nature se caractérise par l'incessante tentative de supprimer sa multiplicité, une tentative qui est à chaque fois vouée à l'échec. Cette défaite se traduit notamment par l'inutilité de la mort naturelle. Alors qu'il y a, dans l'esprit, une fécondité paradoxale du négatif – par exemple de l'asservissement, de l'injustice, de la guerre ou encore de l'abaissement de Dieu –, la mort, dans la nature, ne sert à rien. Alors que, dans l'esprit, l'injustice est l'occasion de l'établissement de la justice effective, ou que l'asservissement de l'homme est le chemin qui conduit à sa libération, la mort, dans la nature, ne mène nullement à l'immortalité : « Même la mort nécessairement entraînée par la contradiction de la singularité et du genre [...] ne produit pas davantage l'universalité étant en et pour soi ni la singularité en et pour soi universelle. »[7] Tandis que l'être spirituel vainc lui-même sa finitude et par là-même s'infinitise, l'être naturel demeure rivé à sa finitude.

La question est cependant de savoir si la nature assure elle-même le passage à l'esprit ou bien si elle n'en fournit que la condition négative. Dans la seconde hypothèse, ce serait l'esprit qui, par lui-même, se totaliserait – éventuellement en faisant usage du matériau fourni par la nature. Les énoncés de Hegel sont équivoques. Lisons le texte suivant, qui tend à valider la première hypothèse : « Tel est le passage de l'être naturel en l'esprit : dans l'être vivant, la nature s'est achevée et elle a conclu la paix avec elle-même dans le revirement qui la fait passer dans un être supérieur. L'esprit est ainsi venu au jour en sortant de la nature. L'objectif visé (*Ziel*) par la nature, c'est de se donner à elle-même la mort et de briser son écorce, celle de l'immédiat, du sensible, de se consumer dans les flammes, tel le phénix, pour surgir, rajeunie, de cette extériorité, en tant qu'esprit. La nature est devenue, à elle-même, un autre, pour se reconnaître et se réconcilier avec elle-même en tant qu'Idée. »[8] On peut avoir ici le sentiment que la nature est le sujet du passage, puisqu'elle est comparée avec le phénix, qui est l'agent de sa propre résurrection. En outre, à suivre le texte, la nature serait habitée par le télos de sa métamorphose en être spirituel : elle se ferait donc mourir de manière à ressurgir avec le statut de l'esprit. Une telle interprétation suscite cependant de multiples embarras. Nous avons évoqué dans un chapitre précédent les difficultés liées à l'attribution d'une fin interne à la nature prise comme un tout. L'idée d'une

fin de la nature qui serait relative à l'esprit, c'est-à-dire qui anticiperait ce qui serait plus concret qu'elle, semble encore moins acceptable d'un point de vue hégélien[9]. Mais il y a plus. Si la nature était capable d'opérer une auto-transformation, alors elle serait un être universel, puisqu'elle se maintiendrait dans son auto-différenciation : or cette hypothèse est contradictoire avec ces attributs de la nature que sont l'immédiateté et l'extériorité. Enfin, on trouve la même image du phénix dans les *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, mais avec une restriction significative : « L'image du phénix, qui dresse lui-même son bûcher, mais surgit de la cendre rajeuni et embelli, superbe et neuf, est encore plus frappante. Cette dernière image ne se réfère cependant qu'à la vie naturelle [...]. Elle ne convient qu'au corps, cet être naturel, non pas à l'esprit, lequel passe certes dans une nouvelle sphère, mais ne ressuscite pas de ses cendres [simplement] sous la même figure. Le fait est que l'esprit, dans son surgissement, n'est pas simplement rajeuni, mais est élevé et transfiguré. [...] Ses changements ne sont pas un simple retour à la même figure mais une élaboration, une purification, un parachèvement de lui-même. »[10] Si l'on suit ce dernier texte, l'image du phénix est finalement inadéquate s'agissant de l'avènement de l'esprit. Elle peut représenter le passage intra-naturel, mais n'est appropriée ni pour le passage intra-spirituel ni pour le passage de la nature à l'esprit. Son défaut, en effet, est d'évoquer une répétition[11]. Or, de la nature à l'esprit, il y a non pas simplement un effet de reviviscence de l'Idée mais, pour celle-ci, un acte d'auto-libération.

Un extrait de la conclusion de la *Leçon sur la philosophie de la nature* de 1823/24 relatif au passage de la nature à l'esprit tend par ailleurs à valider la seconde hypothèse : « Le vivant est le point suprême qu'atteint la nature. Le fait que le concept existe pour soi, que l'existence soit appropriée au concept, cela n'arrive que dans l'esprit. Désormais l'esprit se pense, désormais l'esprit est ici objet à soi, et c'est là l'existence du concept en tant que concept. »[12] Dans ce texte, il n'est fait aucune mention d'une transition opérée par la nature elle-même. Certes, le passage apparaît comme conditionné par le développement suprême de la nature, c'est-à-dire par l'avènement du vivant. Toutefois, ce n'est pas ce dernier qui opère de lui-même le passage vers l'esprit. Tout au contraire, l'esprit apparaît comme n'ayant d'autre origine que son acte de se penser lui-même.

Lisons maintenant l'ultime paragraphe de la deuxième partie de

l'*Encyclopédie* : « Moyennant la suppression [...] de l'immédiateté de sa réalité, [la subjectivité de la vie] est venue se joindre avec elle-même ; l'ultime être-hors-de-soi de la nature est supprimé, et le concept qui n'est, dans elle, qu'en soi, est par là devenu pour soi. »[13] La question est ici de savoir s'il y a lieu d'identifier la mort du vivant et le passage à l'esprit. Or le début du § 376 invite à la méfiance : « La suppression de l'opposition formelle, celle de la singularité immédiate et de l'universalité de l'individualité, [...] *est seulement l'un des côtés* et, en vérité, le côté abstrait, la mort de l'être naturel. » On voit ici que la mort de l'être naturel ne constitue qu'un seul aspect de l'identification de l'universel et du particulier, à savoir son aspect insatisfaisant. Il y a donc un autre aspect, qui est quant à lui concret. Celui-ci consiste plus précisément dans l'unification avec soi-même : la subjectivité « est venue se joindre avec elle-même », dit le texte. La mort ne constitue donc que la solution négative de la contradiction naturelle – à savoir la destruction de l'être naturel. Cette solution négative est alors opposée à une solution positive, l'unification de l'universel et du particulier.

On ne peut que penser ici à la manière dont la mort est thématisée dans le moment de la maîtrise et de la servitude. L'addition du § 432 de l'*Encyclopédie* note, comme on le sait, que les consciences engagées dans la lutte pour la reconnaissance prouvent activement la nullité de leur vie simplement sensible. Toutefois, cette preuve comporte deux aspects. En premier lieu, la naturalité est niée par la mort des combattants. Cependant « cette résolution [...] n'est qu'une résolution totalement abstraite, – seulement d'un genre négatif et non pas d'un genre positif »[14]. En effet, si l'un des adversaires meurt, il ne peut y avoir aucune reconnaissance. En second lieu, la naturalité est niée lorsque les combattants en viennent à se rapporter l'un à l'autre non comme des vivants finis mais comme des esprits infinis. C'est dans ce second cas seulement que la contradiction entre la vie sensible finie et la vie spirituelle infinie est effectivement résolue. De manière analogue, on peut considérer que le passage de la nature à l'esprit n'est pas produit par la mort de l'organisme naturel, mais par l'auto-position de l'esprit comme universalité concrète, au sens où celui-ci reconnaît, en tout objet, « la réalité qui lui correspond ». Lisons cette addition de l'*Encyclopédie* : « La victoire complète sur l'extériorité et finitude de son être-là [...] ne se produit que dans l'esprit, qui, précisé-

ment, par cette victoire s'opérant en lui, se différencie *lui-même* de la nature, de telle sorte que cette différenciation n'est pas seulement l'agir d'une réflexion extérieure sur l'essence de l'esprit. »[15] Telle est la clé du passage de la nature à l'esprit. Celui-ci n'est pas à comprendre comme métamorphose d'un entité naturelle qui « deviendrait » soudain spirituelle, mais comme l'acte d'auto-engendrement de l'esprit à travers l'idéalisation qu'il opère de la nature présupposée.

Parce que le passage ne consiste pas dans la métamorphose de la nature en esprit mais dans l'avènement de l'esprit par soi et à l'encontre de la nature, le passage n'est pas progressif mais s'opère d'un seul coup. On peut comparer cette transition à la naissance humaine, qui fait passer d'un état végétatif à l'état proprement humain : « De même que, chez l'enfant, après une longue nutrition silencieuse, la première respiration interrompt un tel devenir graduel de la progression de simple accroissement – c'est là un saut qualitatif –, et voici que l'enfant est né », de même, pour l'esprit, le mûrissement antécédent « est interrompu par l'éclosion du jour, qui, tel un éclair, installe d'un coup la configuration du nouveau monde »[16]. C'est pourquoi, d'une part jamais la nature n'est spirituelle, d'autre part l'esprit est d'emblée totalement spirituel. Riche d'enseignement est l'opposition de Hegel à la doctrine selon laquelle le genre humain serait issu du genre animal : « Ce n'est pas par instinct ni à partir d'un état de torpeur animale que les hommes se sont élevés jusqu'à la conscience et la raison. [...] L'humain ne pouvait pas se développer à partir de la torpeur animale, mais bien à partir de la torpeur humaine. »[17] Certes, le philosophe reconnaît qu'il y a une histoire du genre humain, une histoire qui commence avec un état primitif. Toutefois cette « animalité » originaire est alors proprement humaine : « Si l'on commence [...] avec un état naturel, il s'agit alors de l'humanité animale : non pas l'animalité, non pas la torpeur animale. »[18] L'homme, au cours de son histoire, est d'emblée pleinement homme. De même, si l'on considère le développement individuel, il est à remarquer que le nouveau-né est, en tant que tel, entièrement spirituel : c'est pourquoi, alors que l'animal exprime sa douleur par des gémissements, le nourrisson l'exprime par des cris rageurs, montrant qu'il a la certitude de son droit à obtenir satisfaction[19]. De la même manière encore, l'histoire des religions montre que l'esprit sait toujours – quoique parfois de manière confuse – qu'il est supérieur à la nature : « Même dans les reli-

gions les pires, le spirituel est toujours supérieur au naturel pour l'homme en tant qu'homme. Pour eux, le soleil n'est pas supérieur à un [être] spirituel. »[20] Car l'esprit se fait surgir de lui-même en médiatisant ses besoins naturels par son savoir et son vouloir. Pour prendre un exemple extrême, voici comment Hegel interprète le récit du missionnaire italien Cavazzi (mort en 1680) selon lequel une reine du peuple giague, pour renforcer sa force au combat, aurait fait broyer son fils dans un mortier, et en aurait bu le sang et dévoré la chair. Même si cette action est terrifiante, il y a bien là, dit le philosophe, un témoignage de spiritualité puisqu'on voit « l'être humain [qui] veut s'élever au-dessus de la conscience habituelle, se donner la conscience d'un être supérieur »[21].

En définitive, alors que l'animal est esclave de ses impulsions particulières, l'être humain élève celles-ci à des fins générales et ainsi s'en libère : « Chez l'animal [...], il y a une connexion continuelle entre l'impulsion et la satisfaction, et cette connexion ne peut être interrompue qu'extérieurement par la souffrance ou par la crainte, mais non pas intérieurement. [...] [L'homme] pense et réfrène ses impulsions. En les réfrénant ou en les laissant aller leur cours, il agit selon des fins, il se détermine selon quelque chose d'universel. Il a les déterminations devant lui, il les considère avant leur réalisation. Et quel aspect doit valoir parmi les nombreux aspects que présentent les déterminations, voilà qui dépend de ces fins. »[22] Une addition des *Principes de la philosophie du droit* insiste avec force sur un thème proche : alors que l'animal reste toujours lié à un désir déterminé, et qui en outre n'est pas à proprement parler le sien – puisque l'animal est scindé –, l'homme peut faire abstraction de tout but et même abandonner la vie : « Il peut se suicider. L'animal ne peut le faire ; il demeure toujours négatif, lié à une détermination qui lui est étrangère, à laquelle il ne peut que s'habituer. »[23] La différence entre l'animal et l'homme ne tient pas à la spontanéité du second, car l'animal est également doué de spontanéité. Elle tient, en revanche, au fait que l'homme se rapporte à sa naturalité sur un mode pensant, à titre de moi prenant librement en charge l'ensemble de ses contenus : « C'est la pensée, [c'est-à-dire] l'être de l'homme en tant qu'esprit, comme moi, qui constitue la racine abstraite de la nature humaine en général, le principe par lequel l'esprit est esprit. »[24] La spiritualité de l'homme, ici, n'est pas une propriété donnée mais une forme active de rapport à soi-même et au

monde, en vertu de laquelle « l'homme brise son immédiateté et sa naturalité »[25]. De même que le passage de la logique à la nature se renouvelle continûment dans la production de nouveaux êtres naturels, le passage de la nature à l'esprit n'est rien d'autre que la vie de l'esprit, une vie qui consiste, pour celui-ci, à se faire surgir de la nature.

L'ESPRIT COMME SUJET IDÉALISANT LA NATURE

Peut-on proposer alors une caractérisation générale de l'esprit ? Il apparaît comme le sujet se donnant une réalité effective en opérant l'*Aufhebung* de l'altérité. Face à la logique comme forme pure, indifférente à l'altérité réelle, face à la nature comme concaténation interminable d'êtres strictement différents les uns des autres, l'esprit est une instance qui se constitue en unifiant son altérité multiple. Il se caractérise par l'activité de poser son unité propre comme principe souverain de son autre. Alors que la logique est une intériorité abstraite au sens d'une unité sans investissement dans la réalité différenciée, alors que la nature est une extériorité abstraite au sens d'une réalité dépourvue d'unité, l'esprit consiste à ramener l'extériorité à l'intériorité. En se rapportant intérieurement à elle, il s'affirme comme le principe unitaire de la réalité extérieure : « Toutes les activités de l'esprit ne sont rien d'autre que divers modes de la reconduction de l'extérieur à l'intériorité qu'est l'esprit lui-même, et c'est seulement par cette reconduction, par cette idéalisation ou assimilation de l'extérieur, qu'il devient et qu'il est esprit. »[26]

C'est pourquoi l'esprit n'est jamais désincarné, car il est déterminé par ce qu'il idéalise. Il n'est pas un souffle subtil qui flotterait de manière insensible au-dessus du réel : tout au contraire, il est inscrit dans un temps et un espace déterminés, et, plus généralement, il se concrétise au moyen de ce qu'il unifie. Par exemple, la « personne » du droit abstrait se constitue en s'emparant d'un bien naturel donné, en s'établissant comme le propriétaire – unique et unifié – de telle chose constituée de *partes extra partes*. De même, le prince se constitue en unifiant les avis de ses ministres[27] ou les volontés des citoyens de l'État qu'il gouverne[28]. Plus précisément, cette unification s'opère grâce à un changement de statut. Par exemple, il y a passage de la matérialité du bien foncier au titre de propriété. De même, il y a passage des volontés des citoyens à la norme

étatique. Cette conception générale de l'esprit constitue au demeurant l'une des plus anciennes convictions de Hegel, puisque le *Fragment de système* de 1800 énonce déjà : « On peut désigner la vie infinie comme l'esprit, par opposition à la multiplicité abstraite, car l'esprit est l'unité vivante du multiple. »[29]

Il n'y a pas d'esprit indépendamment de son activité d'unification, celui-ci se constitue en idéalisant son objet. En d'autres termes, son agir n'est pas la mise en œuvre d'une faculté présupposée et telle qu'elle pourrait ne pas être actualisée. En agissant, l'esprit se produit lui-même. C'est pourquoi il n'est pas seulement un acte mais, plus précisément, un sujet agissant : par exemple, il est l'individu considéré en son âme (anthropologie), en sa conscience (phénoménologie) ou en sa pensée (psychologie), ou il est le propriétaire, l'agent moral ou le citoyen, ou encore l'esthète, le croyant ou le philosophe… Cependant le sujet spirituel n'est pas nécessairement un individu humain. Il est aussi, entre autres exemples, l'État, le peuple, le sujet représenté dans l'œuvre d'art, la divinité vénérée dans telle ou telle religion ou encore le concept pensé dans telle ou telle doctrine philosophique… Que l'esprit ne soit pas seulement un agir mais bien un sujet agissant renvoie à une préoccupation fondamentale de Fichte. On sait en effet que celui-ci considère le moi non pas seulement comme une action de position, mais aussi comme une action d'auto-position : « La conscience de l'agissant et de l'agir ne [font] qu'un, par une conscience immédiate. Dans et par la pensée, je [deviens] conscient de la pensée, ce qui signifie que je me [pose] comme une pensée agissante. »[30] Bref, l'agir du moi fichtéen est une auto-affection de l'action, le moi n'agit pas seulement, mais se regarde aussi agir, et c'est à ce titre qu'il est un moi à proprement parler. De la même manière, l'esprit hégélien n'est pas seulement une activité impersonnelle mais l'activité d'un agent qui, dans son activité, se charge de contenu et se distingue subjectivement de son objet.

Or, chez Hegel, tout esprit est l'esprit tout entier. Il est total parce qu'il est une forme active, alors que la nature est morcelée parce qu'elle est un contenu donné. Un mammifère n'est ni un oiseau ni un poisson : ce sont là des bornes qui lui sont données et qu'il ne peut que subir. En revanche, l'esprit consiste dans le savoir et le vouloir de ses déterminations propres. Il est une intériorité qui s'investit comme telle, c'est-à-dire entiè-

rement, dans l'extériorité, une extériorité que par là il fait sienne. Certes, il n'est pas sans bornes : cependant, dans la mesure où il connaît et veut ses bornes, elles ne font pas de lui une partie extérieure à d'autres parties mais la réalisation particulière d'un universel qui s'incarne totalement en cette particularité. Par exemple, quoiqu'il soit caractérisé par tel corps, telles expériences de conscience, telles représentations, etc., Pierre est *absolument* spirituel. Car il idéalise ces données en se produisant comme leur principe unitaire. En tant qu'il est le savoir et le vouloir de ses propriétés données, il se produit comme son œuvre propre. Comme négation de la négation, quoique particulier, il est infini. Il n'est donc pas une fraction de l'esprit mais l'esprit tout entier inscrit dans une individualité déterminée : « L'animal, la pierre n'ont pas un savoir de leur borne. Si le moi, le savoir, le penser en général est borné, en revanche il a un savoir de la borne, et c'est précisément dans ce savoir que la borne n'est que borne, n'est qu'un négatif hors de nous, et que je suis au delà. »[31] L'esprit en général n'est pas constitué de la somme des esprits individuels, mais il est l'universel réalisé entièrement en chacun d'entre eux.

On demandera cependant : l'inscription de l'esprit dans le donné multiple ne rend-elle pas caduque sa liberté ? L'esprit ne s'engloutit-il pas inévitablement dans la multiplicité à laquelle il se rapporte ? Hegel mentionne cette objection et la réfute dans l'introduction des *Leçons sur la philosophie de l'histoire*. Certes, cette connexion avec la « nature » – nous reviendrons dans un instant sur cette dernière notion – pourrait apparaître comme un facteur d'aliénation, et il pourrait sembler plus cohérent de placer la liberté véritable dans le détachement à l'égard de la nature. Mais en réalité, en vertu du rapport d'*Aufhebung* que l'esprit entretient avec le donné naturel, il n'est pas dépendant de son autre. Tout au contraire, dit le texte, l'esprit vérifie dans cette relation son caractère universel, c'est-à-dire son caractère de libre totalité. Par exemple, s'agissant du rapport de l'État avec le territoire sur lequel il se développe : « Il ne faut pas penser que la déterminité spirituelle des peuples serait dépendante de la déterminité naturelle du terrain, [il ne faut pas penser] l'esprit comme quelque chose d'abstrait qui recevrait son contenu de la nature. Mais la connexion est la suivante : les peuples de l'histoire sont des esprits particuliers et déterminés et il faut conclure de la nature de l'esprit que la particularité ne trouble pas l'universel, mais que l'universel doit se parti-

culariser pour se vérifier. »[32] L'altérité à laquelle se rapporte l'esprit est un principe de concrétisation, mais non une cause d'aliénation. Alors que la logique est désincarnée et que la nature est bien, quant à elle, engloutie dans le sensible, l'esprit affirme sa liberté au sein même de son contenu borné.

Comparons rapidement la logique et l'esprit. La logique désigne la pensée pure : non pas la pensée d'un *esprit* pensant, mais l'intelligible considéré en lui-même. On ne peut que songer ici, à titre d'illustration, à la manière dont Hegel interprète le *Parménide*, le *Sophiste* et le *Philèbe* : « La recherche de Platon se situe entièrement sur le plan de la pensée pure. [...] De telles pensées pures sont : l'être et le non-être, l'un et le multiple, l'infini (l'illimité) et le limité (le limitant). Ce sont là les objets que Platon considère pour eux-mêmes, – c'est donc la pure considération logique, la plus abstruse. [...] Ceci se produit seulement s'il y a *mouvement* au sein de pensées qui recèlent opposition, différence. »[33] La logique n'est pas seulement la pensée pensée (*der Gedanke*) mais, plus fondamentalement, la pensée pensante (*das Denken*), car elle est une forme active[34]. C'est pourquoi la *Science de la logique*, philosophie de la logique, ne prétend pas établir à quelles conditions une inférence est formellement valide, mais considère le devenir autonome de la vérité pure, une vérité qui se déploie, se donne un contenu et se gouverne elle-même. La vérité, comme on le sait, consiste pour Hegel dans l'égalité à soi : est vrai ce qui est non pas scindé mais reste « le même » dans la pluralité de ses aspects. La différence entre la logique et l'esprit est dès lors la suivante : jamais la première n'est véritablement confrontée à la menace de l'illogique, alors que le second est aux prises avec une naturalité qui le contredit directement. Certes, il y a dans la logique une diversité de contenus. Mais ceux-ci restent toujours de type logique, ils s'inscrivent d'emblée dans une identité fondamentale. En revanche, l'esprit a à surmonter une différence non pas formelle mais réelle. Par exemple, Pierre et Paul sont-ils « le même » ? Originairement non, car ils sont rivés à des corps distincts, habités par des désirs concurrents, peut-être membres de peuples mutuellement hostiles, etc. Certes, ils sont l'un et l'autre caractérisés par une activité d'*Aufhebung* de leurs éléments propres de naturalité. Mais si leur forme est identique, leur contenu originaire est réellement divers. L'enjeu de l'esprit est alors de rendre effective leur identité par un processus de

Bildung. La reconnaissance au sens de l'établissement de l'unité de moi et d'autrui – quelles que soient les formes et les implications de cette unité – n'est pas simplement le fait d'enregistrer une identité toujours déjà là. Bien plutôt elle est l'engendrement de l'unité aux dépens d'une opposition originaire.

Analysons le devenir systématique de l'esprit. *a)* Qu'est-ce que l'esprit subjectif ? L'âme *anthropologique*, pour commencer, est l'esprit dépourvu de conscience. L'âme consiste en affects, mais elle ne se rapporte subjectivement ni au monde ni à elle-même comme esprit : elle se réduit aux sensations et aux sentiments, elle gouverne son corps, mais elle n'a ni conscience ni pensée. Puis la conscience *phénoménologique* est l'esprit qui se rapporte au monde. Enfin, l'esprit *psychologique* consiste dans le rapport de l'esprit à ses représentations et à ses volitions : le schème du retour à soi est vérifié. *b)* Qu'est-ce que l'esprit objectif ? Le *droit abstrait* nomme le processus de répartition de la propriété. Le propriétaire, en tant que tel, se rapporte aux seuls biens appropriables : il ignore donc le réel extérieur à sa sphère d'appartenance. Puis, la *moralité* concerne le rapport pratique de l'agent moral avec le monde qui lui est étranger, et qui d'ailleurs peut s'opposer à lui. Enfin, la *vie éthique* consiste dans le rapport de l'institution à ses propres agents dans la disposition d'esprit de membre de la famille, de bourgeois ou de citoyen : il y a bien alors relation de la volonté – une volonté désormais valable non pour un seul individu mais pour une collectivité donnée – avec elle-même. *c)* Qu'est-ce que l'esprit absolu ? On distingue, en premier lieu, l'*art*, constitué d'œuvres par définition dépourvues de « moi »[35] mais constituées d'un sens idéal investi dans une matière donnée. En deuxième lieu, la *religion* est la conscience qui a le divin pour objet, et plus précisément le rapport de l'humanité finie à cette altérité qu'est le divin infini[36]. En troisième lieu, la *philosophie* est le rapport à soi de la pensée : car elle est la pensée qui fonde son contenu propre. *d)* Considérons enfin l'esprit dans son ensemble. Tout d'abord, l'esprit *subjectif* désigne l'individu en tant qu'il est borné à son *intériorité abstraite*. Par exemple, dans le combat pour la reconnaissance, les protagonistes ne reconnaissent aucune loi commune, qu'elle soit morale ou civile, mais en restent au rapport de force défini par leurs seules capacités individuelles. Ensuite, l'individu en tant qu'incarnation de l'esprit *objectif* est caractérisé par un savoir et un vouloir *parta-*

gés: par exemple, le propriétaire voit sa possession validée par les règles juridiques en vigueur en son pays et en son temps. L'esprit est donc désormais substantiel. Cependant, il se rapporte à un monde qui lui est fondamentalement *étranger*, si bien que ses œuvres sont constamment menacées: par le crime, par les conséquences non voulues de ses actes, par la misère économique, par la corruption des civilisations... Pour finir, l'esprit *absolu* se reconnaît pleinement dans son monde et forme avec lui une *libre totalité*. L'individu, alors, n'est plus cantonné à sa seule intériorité, et l'objet auquel il se rapporte n'est plus un monde étranger mais son *œuvre propre*. D'où la beauté des œuvres d'art, la vénération dont fait l'objet le divin et la validité de la philosophie.

Les enjeux propres de l'esprit dans la *Phénoménologie* sont en dehors de la problématique de cet ouvrage, qui se concentre sur la philosophie hégélienne de la pleine maturité. On peut cependant noter ceci. Comme le montre la préface de la *Phénoménologie*, l'esprit, dans l'ouvrage de 1807, ne se réduit pas à ce qui en est thématisé au chapitre VI intitulé précisément « l'esprit ». Car ce chapitre n'examine qu'une figure unilatérale, à savoir un esprit qui, « venant faire face à son monde, ne se reconnaît pas en celui-ci » (*W.* 3, 497, trad. cit. p. 563). L'esprit en général, en revanche, se développe depuis la certitude sensible jusqu'au savoir absolu (cf. notamment W. 3, 31-33, trad. cit. p. 75-77). La préface de la *Phénoménologie* propose cette caractérisation générale de l'esprit qui correspond à celle de l'*Encyclopédie*: « Seul l'esprit est l'effectif; il est [...] ce qui, dans [...] son être hors-de-soi, demeure en soi-même; ou encore il est en et pour soi. » (*W.* 3, 28, trad. cit. p. 73) L'esprit selon la *Phénoménologie* se constitue comme un sujet par la prise en charge de sa substance présupposée.

Quelle altérité pour l'esprit ?

L'objet que l'esprit trouve face à lui et qu'il a à idéaliser n'est-il pas, précisément, la « nature » ? Nous allons prendre au sérieux cette hypothèse avant de souligner sa limite.

A - Selon l'introduction de la troisième partie de l'*Encyclopédie,* l'esprit « n'est cette identité qu'en tant qu'acte de faire retour à lui-même à partir de la nature »[37]. Ou encore: « L'esprit est lui-même ceci, à savoir d'être élevé au-dessus de la nature et de la déterminité naturelle. »[38] C'est

bien par rapport à la nature que l'esprit se définit. Cependant la notion de nature ne renvoie pas ici à la seule nature extérieure. La « naturalité » est une notion structurale qui désigne ce qui est seulement immédiat, c'est-à-dire donné. Il y a une immédiateté propre à chaque moment systématique, et le naturel peut être aussi bien « physique » que « spirituel »[39]. Par exemple la religion grecque, dit Hegel, a pour moment essentiel la titanomachie, le combat des dieux conduits par Zeus contre les Titans. Or ces derniers, qui en tant que dieux sont spirituels, sont également des puissances « naturelles », comme l'indiquent leurs noms : Okéanos, Hélios, etc. : « Le point essentiel est que les Titans sont soumis, que le principe *spirituel* a vaincu la religion *naturelle*. »[40] Ici, l'*Aufhebung* ne porte pas seulement sur la nature extérieure mais également sur la nature intérieure de l'esprit.

Plus précisément, au commencement de chaque cycle, il y a idéalisation de la nature *extérieure*, puis, à mesure que le cycle progresse, idéalisation de la nature *intérieure*. Considérons par exemple la structure de l'esprit objectif. *a)* On voit que dans le premier moment, celui du droit abstrait, l'esprit entretient, pour l'essentiel, un rapport avec ces êtres extérieurs que sont les biens appropriables[41]. *b)* In fine cependant, dans la vie éthique – troisième moment de l'esprit objectif – l'esprit est en rapport avec l'esprit lui-même : par exemple, le prince hégélien gouverne la volonté du peuple. Certes, il n'y a là rien de surprenant mais une illustration de la progression systématique comme retour à soi. Cependant, dans quelle mesure peut-on considérer que la volonté populaire à laquelle se rapporte le prince relève encore de la catégorie de la nature ou de la naturalité ? L'argument est le suivant : le peuple présupposé apparaît originairement comme multiple, comme dépourvu de toute unité, puisque c'est la volonté du prince qui seule lui confère son unité : « Le peuple, pris sans son monarque et l'articulation du tout qui, par là-même, s'y rattache nécessairement et immédiatement, est la masse informe qui n'est plus aucun État. »[42] Le peuple sans chef n'est pas articulé de manière cohérente mais consiste en une simple juxtaposition de parties. Il n'est pas un tout mais est réduit, en quelque sorte, à l'« état de nature ». On voit par cet exemple que, lors même que l'esprit constitue l'*Aufhebung* non plus de l'environnement extérieur mais de lui-même, il se rapporte pourtant à un objet « naturel »[43].

Cette structure peut être observée en tout cycle de l'esprit. Reprenons l'exemple du droit abstrait, dont nous avons dit qu'il se rapporte de part en part à des êtres extérieurs. Plus précisément, son développement conduit du moment de la propriété, comme rapport aux biens physiques, au moment de la justice et de l'injustice, comme rapport du « droit en soi » au délit. Les délits sont des actes – cependant considérés non pas dans leur intention subjective mais dans leur contenu objectif. Il y a donc ici, à la fois, retour à soi et maintien du rapport à l'extérieur caractéristique du droit abstrait en général. Autre exemple: dans la *Sittlichkeit*, l'institution est tout d'abord, comme famille, investie dans le sentiment, puis, comme État, investie dans le vouloir délibéré originairement multiple. Du sentiment familial au vouloir délibéré du peuple, il y a certes une intériorisation, mais on a également toujours affaire à un matériau « naturel ».

On peut toutefois proposer une étude plus fine et substituer à l'analyse en deux temps formulée ci-dessus une analyse en trois temps. Considérons encore une fois l'exemple du droit abstrait. *a)* Le premier objet de l'esprit est le bien naturel donné. *b)* Puis il est constitué du bien faisant l'objet d'un contrat. Le deuxième objet est alors plus « extérieur » que le premier dans la mesure où il n'est pas immédiatement appropriable, mais appropriable à la condition seulement de la série indéfinie des accords bilatéraux. D'une certaine manière, le monde des biens naturels, dans le premier moment, n'est que formellement extérieur, puisque l'homme s'en empare par le seul effet de sa volonté singulière. C'est seulement dans le deuxième moment que ce monde prouve sa consistance en requérant, pour être possédé de manière valide, l'accord mutuel des hommes. Et c'est à propos du deuxième moment qu'on peut utiliser le concept de « seconde nature » que Hegel emprunte à Aristote. La seconde nature est, assurément une objectivation de la première nature qui était simplement formelle; cependant elle n'est pas encore un moment véritablement adéquat[44]. *c)* Enfin, le droit en soi se rapporte aux actes délictueux de manière souveraine. Il y a alors retour à l'immédiateté, à ceci près que l'immédiateté finale consiste dans le rapport non plus de l'esprit à la nature *extérieure*, mais de l'esprit à la nature *intérieure* des actes qui contreviennent au bon droit. Cette séquence peut être analysée dans les termes d'une unité formelle, puis d'une opposition, et enfin d'une réconciliation avec la nature:

> L'esprit est essentiellement ceci : être pour soi, être libre, s'opposer au naturel, se dégager de son engloutissement dans la nature [un engloutissement qui constitue le premier moment], se scinder d'avec elle [deuxième moment] et, à partir seulement de cette scission, se réconcilier avec la nature [troisième moment] – ainsi il se réconcilie non seulement avec la nature, mais tout autant avec son essence, avec sa vérité. Il consiste aussi à faire de cette dernière son objet, il se l'oppose, il se dissocie d'elle et par là se réconcilie avec elle. Il n'y a pas d'unité spirituelle et vraie avant cet accord produit grâce à la scission, et celle-ci vient au jour grâce à la réconciliation.[45]

> La crise véritable, c'est-à-dire la confrontation la plus âpre avec la nature extérieure, a finalement lieu non pas dans le premier moment, mais dans le deuxième. Une analyse similaire peut être faite à propos de la *Sittlichkeit* : c'est l'incarnation de l'esprit éthique dans les fins égoïstes des membres de la société civile qui met le plus sérieusement en péril son unité.

B - Cependant cette analyse est-elle entièrement acceptable ? Il faut avouer que, dans le troisième moment de chaque cycle, lorsque l'esprit se rapporte à soi-même comme immédiat, les textes font moins usage de la notion de nature. Tout dépend en réalité de la manière dont on définit celle-ci : soit par l'idée du donné, soit, plus précisément, par l'idée du donné *sensible*. Or Hegel donne tendanciellement sa préférence à cette dernière définition, qui est restrictive : « Par 'naturel' on comprend de manière générale l'immédiat, le sensible en général, l'inculte. »[46] En ce sens, seuls les moments *sensibles* de l'esprit peuvent être dits naturels, et non pas les moments à la fois immédiats et purement *idéels*. Par exemple, l'acte moral extérieur, le rapport de maîtrise et de servitude, le dieu de la religion grecque, etc., sont sensibles, donc naturels. En revanche, la volonté en elle-même, la pensée réflexive, la trinité immanente dans la religion chrétienne, etc., ne peuvent être dites naturelles, quand bien même elles enveloppent une part d'abstraction. Dans l'acception restrictive de la naturalité, on dira que, si l'esprit est de part en part *Aufhebung* du donné, en revanche il n'est pas toujours *Aufhebung* de la nature ou de la naturalité. Bien plutôt, il idéalise la nature au commencement du cycle, puis en vient à idéaliser l'esprit seulement immédiat. Dans notre avant-propos nous citions cette affirmation : « À [la déterminité] de l'esprit en général s'oppose en premier lieu celle de la nature, et pour cette raison celle-là

n'est tout d'abord à saisir qu'en même temps que celle-ci. »[47] Il faut insister ici sur les locutions « en premier lieu » et « tout d'abord ». Au sens restrictif de la notion, le rapport à la nature est inaugural et non permanent. Toutefois ce constat n'invalide pas notre hypothèse selon laquelle l'esprit, comme acte unitaire, se rapporte toujours à un donné – un donné qui est régulièrement, mais non pas toujours, désigné par la notion de nature au sens large.

La vie de l'esprit comme auto-position à partir du non-spirituel

Peut-on dire alors que la troisième partie de l'*Encyclopédie* est une philosophie de la conscience ? En réalité, la base de l'investigation n'est pas constituée du savoir ni du vouloir du seul *individu singulier*, mais du savoir et du vouloir considérés dans leurs divers niveaux de concrétisation : certes, en premier lieu, le niveau de la seule intériorité de l'individu, mais également celui de la réalisation du savoir et du vouloir dans le monde extérieur (esprit objectif) et celui du rapport au monde comme à soi (esprit absolu). Le hégélianisme n'est pas une philosophie de la conscience dans la mesure où il n'explique pas les moments de l'esprit à partir de l'homme individuel considéré en son intériorité, mais à partir de l'activité générale d'auto-position de l'esprit par *Aufhebung* du donné multiple. On peut encore poser une question proche de la précédente : la philosophie hégélienne de l'esprit est-elle un traité de développement psycho-génétique ? Plaide en faveur de cette hypothèse le fait que la question du devenir temporel est fondamentale dans la troisième partie de l'*Encyclopédie*. En outre, chaque étape apparaît comme un préalable indispensable au surgissement des étapes ultérieures. On est donc tenté par l'hypothèse selon laquelle Hegel serait en quelque sorte un précurseur de Piaget, au sens où il chercherait à montrer que les moments de l'esprit apparaissent selon un ordre de succession constant, et qu'ils sont tels qu'une structure de niveau n intègre, à titre de sous-structure, celle de niveau n - 1. En réalité cependant, trois points sont à souligner qui montrent la distance entre l'appréhension hégélienne de l'esprit et les théories du développement psychique d'inspiration empiriste. En premier lieu, les différents moments ne se conditionnent ni ne s'intègrent à proprement parler, mais se nient réciproquement. Ils ne se déterminent pas les uns par les autres mais les uns contre les autres. En deuxième lieu, le développe-

ment de l'esprit n'est pas conditionné par l'expérience extérieure, même s'il a cette dernière pour matériau. Car il résulte d'une nécessité intérieure : « C'est seulement lorsque nous considérons l'esprit dans le processus de l'*auto*-effectuation de son *concept* que nous le connaissons en sa vérité. »[48] En troisième lieu enfin, l'articulation des moments n'est pas nécessairement successive. Elle peut aussi être simultanée, ou encore avoir la temporalité d'une remémoration.

Examinons justement la question de la temporalité de l'esprit. Certes, si par exemple il n'y avait pas d'esprit anthropologique, il n'y aurait pas d'esprit conscientiel, et ainsi de proche en proche. Ces moments sont dans une relation dialectique au sens où l'un ne surgit qu'à titre de négation de l'autre. Mais cela ne signifie pas que la conscience *succède* à l'âme anthropologique ni que l'esprit théorique et pratique *succède* à la conscience. En l'occurrence, les trois grandes figures de l'esprit subjectif surgissent dans le *même* temps. Pour prendre un autre exemple, la philosophie de l'art met en évidence aussi bien le rapport *contemporain* entre les différentes formes d'art – de l'architecture à la poésie – que le rapport *successif* qui mène de l'art symbolique à l'art romantique en passant par l'art classique. La succession temporelle est donc une forme possible de l'articulation dialectique de l'esprit, mais non pas la seule. De manière générale, nous n'avons pas affaire à la seule genèse historique de l'esprit mais bien plutôt à sa genèse systématique, au sens où la philosophie établit que les différents types d'activités de l'esprit sont mutuellement relatifs. De ce point de vue, la parenté d'inspiration avec la philosophie transcendantale de Fichte et de Schelling est nette.

On peut alors renverser la question : pourquoi cette relation prend-elle parfois la forme de la succession temporelle ? Il semble que le schème tendanciellement proposé par Hegel soit le suivant : un cycle est tout d'abord caractérisé par une articulation simultanée (par exemple le règne du Père « éternel », dans la religion absolue), puis par une succession (par exemple le règne du Fils, lequel naît, prêche et meurt), enfin par l'unification, dans une mémoire présente, de la diversité temporelle (par exemple le règne de l'Esprit saint, comme prise en charge, dans la vénération communautaire, du règne du Fils). Autre exemple : dans les *Cours d'esthétique*, les arts de l'architecture, de la sculpture et de la peinture, premiers thématisés, relèvent de la simultanéité, puis la musique relève de

la succession et enfin la poésie, examinée en dernier lieu, relève de l'unification des actions racontées dans l'unité de l'œuvre littéraire.

En lien avec ce qui précède, considérons la question de l'immortalité de l'âme. Il est remarquable qu'elle ne soit pas traitée en tant que telle dans l'esprit subjectif. En revanche, Hegel répète sans cesse que c'est là une des représentations les plus importantes de la religion[49]. Y a-t-il ici une contradiction ? La solution classique consiste à remarquer que l'immortalité de l'âme, selon Hegel, est non pas individuelle mais universelle, puisque l'esprit se conserve, sans perdre son intégrité, dans la suite de ses incarnations particulières : il n'y a donc pas d'immortalité individuelle mais seulement une immortalité de l'esprit en général. Cela est vrai, mais on peut aller plus loin. La question de l'immortalité au sens de l'existence indéfiniment durable n'a pas à être thématisée dans la philosophie de l'esprit, qui traite seulement du savoir et du vouloir comme idéalisation de la nature présupposée. La question de la vie et de la mort, au sens précis du surgissement dans l'être et de l'abîmement dans le non-être, ne peut être examinée que dans la philosophie de la nature. Une longue addition de la philosophie de l'esprit est consacrée aux âges de la vie : significativement, elle traite du rapport de l'individu au monde en fonction de sa jeunesse ou de sa vieillesse, et n'évoque sa naissance et sa mort qu'incidemment[50]. En réalité la mort, dans l'esprit, n'apparaît pas comme la plongée dans l'irréalité, mais comme l'engourdissement et l'absence d'activité. Par exemple, les peuples du passé n'ont pas péri à proprement parler, mais ils ont perdu toute importance du point de vue du développement de l'esprit et se contentent désormais de végéter[51]. De même, le thème difficile de la mort de l'art ne signifie pas sa disparition absolue mais sa perte d'actualité, son inaptitude à présenter son objet, et plus précisément son impuissance à montrer sensiblement la liberté idéelle de l'esprit. Bref, que Hegel s'intéresse non pas à l'éventuelle immortalité de l'homme au sens de son existence continuée *réelle*, mais à la *représentation* de cette immortalité n'a rien d'étonnant. Il y a une finitude incontestable de l'esprit subjectif. Toutefois celle-ci ne consiste pas dans la mortalité de l'individu, mais dans le fait que son savoir et son vouloir sont limités. Cette finitude est dépassée dans la religion. Cependant non pas dans l'immortalisation réelle de l'individu, mais dans la croyance à l'immortalité. Or une telle croyance est valide en son genre. En définitive,

l'immortalité de l'âme n'est pas une fable. Elle n'est certes qu'une croyance, mais une croyance qui, comme infinitisation religieuse de l'esprit, est vraie. La durée est naturelle, seuls le savoir et le vouloir sont spirituels. La croyance en l'infini n'assure pas une existence indéfiniment durable, mais elle permet à l'esprit d'être chez soi dans le monde.

Toujours est-il, on le constate, que l'avènement de l'esprit n'est pas réglé en un seul acte. Ce passage ne se réalise pas à la charnière de la deuxième et de la troisième partie de l'*Encyclopédie* mais constitue la vie même de l'esprit. Celui-ci est vivant au sens où il ne cesse d'opérer l'*Aufhebung* de son autre, ou plutôt ne cesse de se faire advenir par l'*Aufhebung* de son autre. De même que la nature se reproduit sans interruption, c'est-à-dire se sépare sans relâche d'elle-même et ainsi contredit l'unité abstraite de la logique, l'esprit surgit continuellement en affirmant à chaque fois sa victoire sur son altérité propre. Il n'y a pas d'événement métaphysique unique et global qui impliquerait l'avènement général et définitif de l'esprit. Mais celui-ci consiste dans l'ensemble de ses formes concrètes, des formes concrètes qui se font advenir elles-mêmes : « L'esprit est justement cela : s'élever au-dessus de la nature, se dégager du naturel, non seulement se libérer mais, dans le naturel, se soumettre le naturel, se le conformer et le rendre obéissant. »[52]

Nous pouvons désormais lire la phrase inaugurale de la philosophie de l'esprit : « Pour nous, l'esprit a dans la nature sa présupposition, dont il est la vérité, et, par là, le principe absolument premier. »[53] *a)* L'expression « pour nous » s'oppose à « en et pour soi » et marque la déficience inévitable du point de départ. Au commencement, seuls nous-mêmes, philosophes, savons que l'esprit a dans la nature sa présupposition. Sa destination est cependant de parvenir à la connaissance rationnelle de soi-même, c'est-à-dire à la connaissance adéquate du rapport qu'il entretient avec la nature. Au commencement, il y a une différence entre le savoir qu'a le philosophe (le « pour nous ») et le savoir qu'a la chose même (le « pour soi »). Mais celle-ci s'atténue avec le progrès systématique. À la fin, la chose même, comme esprit philosophant, devient rationnelle, si bien que c'est alors objectivement et pour elle-même (« en et pour soi ») qu'elle a dans la nature sa présupposition.

b) « L'esprit a dans la nature sa présupposition. » L'esprit n'est pas *causa sui*. Il serait contradictoire que le concret – en l'occurrence

l'esprit – pût se poser *ex abrupto*, puisque le concret n'est qu'un résultat. Donc ce dernier requiert un matériau donné, qu'il utilise comme moyen de son affirmation. Le matériau dont use l'esprit ne peut être que son autre, à savoir la nature – nature extérieure ou intérieure. Alors que la logique est indifférente à toute altérité, alors que l'être naturel se rapporte à un autre – mais à un autre qu'il est incapable d'idéaliser –, l'esprit a pour présupposition un autre dont il opère l'*Aufhebung*.

c) « ... dont il est la vérité, et, par là, le principe absolument premier ». Cette déclaration pourrait nourrir l'hypothèse selon laquelle l'esprit serait l'origine de la nature au sens de sa cause productrice. Le processus réel, qui mènerait ainsi de l'esprit à la nature, présenterait donc un ordre opposé à l'analyse philosophique, qui mène de la nature à l'esprit. On pourrait même voir dans ce texte une affirmation de l'identité de la logique et de l'esprit, puisque l'une et l'autre se verraient déterminés par Hegel comme la source, voire comme l'instance créatrice, de la nature. Si nous la lisons bien, telle est l'interprétation de Bernard Bourgeois : « L'esprit, par conséquent, se pose et pose tout ce qu'il (présup)pose en se posant comme esprit, [...] y compris la nature. »[54] Celui-ci écrit encore : « La position de l'être concret [en l'occurrence l'esprit] à partir du non-être de l'abstrait [en l'occurrence la nature] signifie l'octroi par celui-là, seul à être, à celui-ci, dans son non-être même, d'un certain être. »[55] Mais en réalité, si l'esprit n'est certes ce qu'il est qu'en idéalisant la nature, il ne constitue cependant pas son origine. En effet, l'idée de priorité, au § 381, ne signifie pas que l'esprit soit la condition de possibilité de la nature, mais qu'il lui est supérieur d'un point de vue systématique. Le rapport de l'esprit à la nature est un rapport de justification idéelle et non de production réelle. Selon la *Leçon* de 1819/20, « s'il n'y avait pas d'esprit, [la nature] serait pourtant ce qu'elle est »[56]. L'esprit ne pose pas l'existence de la nature extérieure mais seulement son sens. Allons plus loin : dès lors que l'esprit pose le sens de la nature, celle-ci est supprimée en tant que simple nature puisqu'elle permet désormais la manifestation sensible de l'esprit. L'esprit n'engendre pas positivement la nature, il la nie bien plutôt en lui donnant un sens. Le § 384 établit ainsi que l'esprit ne pose pas *absolument* la nature mais la pose *comme* lui appartenant : « L'esprit [est] [...] position de la nature comme de son monde ; une position qui, comme réflexion, est en même temps présupposition du monde

comme d'une nature subsistante-par-soi. »[57] L'esprit est non pas la *fons et origo* de la nature mais son principe de détermination. Lorsqu'il s'empare de la nature – et il n'est esprit que dans la mesure où il s'en empare – il lui confère une signification. Par exemple, il fait d'un bloc de marbre l'incarnation de l'esprit absolu en inscrivant en lui la forme de l'athlète grec domptant sa corporéité. Pour autant, la statuaire ne crée pas le marbre. L'*Aufhebung* ne consiste pas à produire la nature, mais à en faire un objet de savoir ou de vouloir. L'être naturel, comme on l'a vu, est dépourvu de fondement puisqu'il est tout entier dépendant de causes extérieures. Il n'est donc élevé au rang d'être fondé que lorsqu'il est pris en charge par l'esprit. Pour autant, celui-ci ne rend pas compte de l'existence de celui-là, mais seulement du sens qu'il lui fait incarner. La priorité de l'esprit sur la nature ne renvoie pas à un rapport de producteur à produit mais de forme sensée à matière originairement insignifiante. L'esprit n'est pas le principe d'engendrement de la nature mais négation de la négation. Il présuppose la nature extérieure comme contradiction avec soi et nie cette contradiction en conférant à la nature une forme autonome.

L'esprit n'est-il qu'une forme vide ?

Cependant, pourquoi parler de l'esprit en général et non pas des esprits ? *a)* Assurément, on ne peut accepter l'interprétation selon laquelle il y aurait une instance principielle distincte des individus tels qu'ils sont donnés dans l'expérience. Pour Hegel, il n'y a pas d'esprit hors de l'expérience : celui-ci est donc constitué de Pierre et d'Arthur, de l'État grec et romain, de Dieu tel qu'il apparaît dans les religions historiques, de la philosophie spinoziste et hégélienne, etc. *b)* Le problème, cependant, est de savoir quelle est l'unité de ces multiples esprits donnés dans l'expérience. La solution est analogue à celle apportée au problème de l'unité de l'Idée : une unité conceptuelle mais non pas générique, au sens d'une activité dont l'enjeu est à chaque fois le même et qui, cependant, se différencie continûment d'elle-même par négation. D'une part, tout esprit est le sujet d'une activité d'*Aufhebung* de l'altérité. D'autre part cependant, on ne peut dire que l'esprit en général ait un contenu fixe, qui donc serait toujours déjà donné et ne se transformerait pas véritablement. Car si tel était le cas, alors l'esprit ne serait pas son œuvre propre, et la négativité de

l'esprit ne serait qu'une apparence. S'agissant de l'homme par exemple, on ne peut dire qu'il existe un genre humain – d'où les affirmations, si pénibles à lire en vérité, sur la hiérarchie des races ou sur la hiérarchie entre l'homme et la femme… Aux yeux de Hegel, l'unité de l'esprit n'est pas l'unité d'une substance pourvue d'un contenu constant, mais l'unité d'un concept, comme instance subjective qui se déploie par auto-négation et qui cependant reste elle-même puisqu'elle s'investit totalement dans ses particularités. L'opposition fondamentale, encore une fois, est celle de la nature multiple, comme contenu, et de l'esprit identique à soi, comme forme. C'est à partir de cette opposition que l'on saisit pourquoi les êtres naturels sont dans une situation de *bellum omnium contra omnes*, tandis que les esprits sont dans une situation de reconnaissance mutuelle, c'est-à-dire d'appréhension de l'autre comme spirituel et donc infini. L'être naturel, enfermé dans sa particularité, ne peut saisir l'autre que comme un être menaçant, seul l'esprit, qui assume toute différence, peut se rapporter à l'autre comme à un *alter ego*[58].

Toutefois, l'esprit n'est-il qu'une forme dénuée de contenu en elle-même, qui ne tirerait donc sa teneur objective que de l'intégration de l'altérité ? En d'autres termes, l'esprit est-il dépourvu de toute particularité intérieure et n'est-il qu'une activité abstraite d'unification ? Non, car l'esprit ne se rapporte à l'altérité réelle extérieure que parce qu'il est déjà réalisé en lui-même de manière particulière. Par exemple, la conscience qui vise l'ici et maintenant n'est pas indéterminée, car elle existe, précisément, en tel lieu et en tel temps. Ou bien encore César ne transforme l'État romain, selon la présentation des *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, que parce qu'il vit à telle époque et en telle contrée, et possède tel caractère, telle appartenance familiale et sociale, telle fortune, etc. Sa réalisation *intérieure* particulière est ce par quoi il se rapporte à telle ou telle réalité *extérieure*. Allons plus loin : c'est parce que César idéalise son contenu intérieur, qu'il idéalise également la particularité extérieure. On retrouve bien ici la différence entre l'être naturel et l'être spirituel. *a)* Le premier est certes déterminé en lui-même, et c'est d'ailleurs en vertu de sa particularité qu'il se rapporte à tel ou tel autre être naturel : par exemple, l'animal de telle espèce se nourrit de tel type de végétal ou d'animal. Cependant, parce qu'il n'idéalise pas sa particularité propre, l'être naturel n'idéalise pas non plus la particularité extérieure, et dès lors se rapporte à

elle sur un mode seulement extérieur, donc destructeur. Il s'agit, en l'occurrence, du rapport « judicatif » de deux particularités, c'est-à-dire de leur association conflictuelle. *b)* À l'opposé, l'être spirituel opère l'*Aufhebung* de sa réalité particulière intérieure. Par exemple, César dompte ses désirs sensibles et, par ce moyen, est capable d'établir une relation politique avec le peuple romain. Alors il se rapporte non pas à la série indéfinie des individus mais au peuple comme à un tout, et il n'agit pas sur un mode destructeur mais proprement politique. César se constitue comme totalité concrète en lui-même et, à ce titre, peut agir face à l'altérité extérieure, non comme un être simplement particulier, mais comme un agent organisateur. Nous n'avons pas affaire ici à un jugement mais à un syllogisme : le sujet, parce qu'il s'unifie avec lui-même, peut s'unifier avec un objet extérieur qui est lui-même déterminé. C'est pourquoi, si un être naturel peut être détruit par une multiplicité d'êtres naturels, seul un homme politique romain pouvait réformer les institutions romaines. L'esprit n'est pas une forme vide mais a toujours une teneur substantielle. Certes, cette teneur n'est pas fixe, et est sans cesse idéalisée. Toutefois, on ne peut réduire l'esprit à sa seule activité : il est l'activité d'un sujet déterminé.

Que l'esprit ait toujours un contenu particulier propre contribue notamment à résoudre le problème de la conservation de l'identité de l'esprit d'un moment à l'autre. Si l'esprit n'était qu'une forme d'unification de l'altérité, sans contenu originairement donné, en quoi Arthur, par exemple, pourrait-il être « le même » en ses différents aspects, par exemple dans le rapport à son corps propre, à son environnement sensible ou encore à ses représentations imaginaires ? D'un moment à l'autre, il ne resterait pas davantage identique à soi qu'il n'est identique, par exemple, à Sophie ou à Pierre. En réalité, d'une part Arthur est d'emblée pourvu d'un contenu – un contenu donné et contingent, qui constitue le corrélatif objectif de chacun de ses moments –, d'autre part ce contenu est conservé en tant qu'il est idéalisé. Par exemple, lorsqu'il vise l'ici et maintenant, l'esprit le vise en tant qu'il possède un corps anthropologique. Certes, la visée conscientielle est une *Aufhebung* de la relation anthropologique : mais cette dernière est bel et bien la base matérielle de la vie de la conscience. De même, lorsqu'Arthur se rapporte à ses représentations intérieures, il nie son rapport conscientiel à l'environnement extérieur : mais

ce dernier rapport constitue, derechef, l'assise niée de la vie de la pensée. La processualité systématique est particulièrement adéquate pour concevoir l'identité personnelle. Il y a un contenu originaire, mais celui-ci n'est conservé que sur le mode de la négation. Si l'individu a une identité présupposée, il la transforme lui-même. Par là, sans anéantir ce qu'il était originairement, il se produit comme l'auteur de son identité véritable. En définitive, non seulement l'esprit se rapporte toujours à un objet différencié, mais il est lui-même originairement pourvu d'un contenu déterminé. C'est ainsi que la continuité de la vie de l'esprit est assurée. Elle n'est pas rendue possible par une activité formelle, qui serait comparable, par exemple, au Je comme fonction transcendantale d'aperception dans la *Critique de la raison pure*. Elle ne repose pas non plus sur une teneur substantielle fixe qui représenterait finalement un destin, à l'instar de la « personnalité intelligible » dans la *Religion dans les limites de la simple raison*. Mais elle est assumée grâce à un contenu originaire et contingent, qui est à la fois conservé et continûment transfiguré par les actes de l'esprit.

L'ESPRIT TOURNE-T-IL EN ROND ?

Reprenons l'investigation de l'idée de naturalité. Le qualificatif « naturel » ne s'applique pas seulement à l'objet de l'esprit mais également à l'esprit lui-même en son commencement. C'est ainsi, par exemple, que Hegel désigne l'âme anthropologique, premier moment de l'esprit subjectif, comme l'« esprit-nature »[59]. L'âme, caractérisée par une appartenance ethnique, un caractère, un sexe, etc., constitue un donné qui sert de point de départ au déploiement, dans l'esprit subjectif, de la conscience et de l'esprit théorique et pratique. Ce développement consiste alors, pour l'esprit, à nier sa dimension simplement anthropologique au profit de la conscience (deuxième moment) et de la pensée subjective (troisième moment). Pour prendre un autre exemple, nous avons présenté dans le premier chapitre l'Égypte comme un moment « naturel » de l'histoire mondiale – une propriété qu'elle partage avec l'ensemble du monde oriental dont, aux yeux de Hegel, elle fait partie. Cette détermination s'explique désormais. L'esprit égyptien, relevant du premier règne de l'histoire du monde, est par définition affligé d'immédiateté : c'est à ce titre qu'il ne se connaît pas lui-même. Comme le disent les *Leçons sur la philosophie de*

l'histoire à propos de l'Asie en général : « La volonté qui commande ne fait pas défaut, mais bien celle qui agit en vertu d'un ordre intérieur. Parce que l'esprit ne s'est pas encore intériorisé, il ne se manifeste encore que comme spiritualité naturelle. »[60] La nature que présuppose l'esprit est donc avant tout sa propre nature[61].

Considérons l'énoncé suivant : « La réalité (*Realität*) de l'esprit est ainsi, tout d'abord, encore une réalité entièrement universelle, non particularisée [c'est-à-dire indéterminée]. [...] L'enfant est encore retenu dans la naturalité, il a seulement des impulsions naturelles, il n'est pas encore un homme spirituel suivant l'effectivité, mais seulement suivant la possibilité ou le concept. »[62] On voit qu'il y a, originairement, une réalité donnée de l'esprit, dans ce texte par exemple comme enfant. L'enfant ne s'engendre pas lui-même par son activité : il est toujours déjà là comme sujet capable d'agir spirituellement. Selon cet énoncé, l'homme est ce que devient l'enfant lorsqu'il idéalise sa propre immaturité. Il apparaît donc que l'acte de l'esprit est conditionné par un présupposé qui n'est autre que lui-même, à titre de sujet originaire de l'acte. L'acte de l'esprit est celui d'un agent qui n'est, originairement, qu'« immédiatement » spirituel, et qui tend à se réaliser comme « effectivement » spirituel : « L'esprit n'est essentiellement que cela même qu'il sait de lui-même. Tout d'abord il est seulement en soi esprit ; son devenir-pour-soi forme sa réalisation effective. »[63]

La naturalité associe l'idée de l'*essence* initialement donnée et l'idée du monde *sensible* environnant. La naturalité d'un processus désigne ce qu'il est en lui-même, originairement. Mais elle nomme aussi son existence en tant qu'elle est engloutie dans le sensible, puisqu'alors elle n'est pas encore intériorisée. Considérons encore l'un des exemples les plus fréquemment proposés par Hegel : l'état de l'homme avant la chute, « l'homme naturel ». La question n'est pas de savoir si cette représentation a un référent historique[64]. En toute hypothèse, le contenu religieux est vrai, au sens où il exprime, quoique sur un mode représentatif, l'unité de l'esprit. Plus précisément, le mythe adamique exprime ce qu'est l'homme en soi, c'est-à-dire originairement : « L'expression 'le premier homme' équivaut à 'l'homme en soi', à 'l'homme en tant qu'homme', et non pas à un individu quelconque, contingent, [...] elle équivaut à l'homme selon son concept. »[65] Que dit alors la parabole biblique aux yeux de Hegel ?

Ceci que l'homme en soi est à la fois bon et méchant : car s'il est incapable d'opter délibérément en faveur du mal, il est tout autant impuissant à bien agir. Or l'en-soi en vient à se nier au bénéfice du pour soi, c'est-à-dire de la spiritualité effective : « L'homme doit être pour soi-même ce qu'il est en soi. [...] L'esprit consiste précisément à ne pas être quelque chose de naturel, d'immédiat, mais, en tant qu'esprit, l'homme consiste à sortir de la naturalité. »[66] Cependant, de l'en-soi au pour-soi, il n'y a pas deux états mutuellement indifférents, puisque, au contraire, le second consiste en la prise en charge réfléchie du premier. Qu'est-ce en effet que l'homme effectif du point de vue ici analysé ? Celui qui connaît le bien et le mal. L'accomplissement de cette *dunamis* qu'est l'homme naturel consiste à accéder à la connaissance de soi-même comme bon et mauvais à la fois : « Il s'ensuit l'exigence que l'homme appréhende cette opposition abstraite en lui-même. »[67] L'analyse de la chute revient à faire de celle-ci une *felix culpa* : non pas, selon les vues de la théologie traditionnelle, parce qu'elle serait l'occasion de la rédemption, mais parce qu'elle assure en elle-même le salut. On peut appliquer ce schème à la discussion relative à une éventuelle bonté de l'homme naturel. Hegel ne lasse pas de critiquer l'enthousiasme de type rousseauiste à l'égard du bon sauvage ou de l'enfant ingénu : « Certes, la volonté naturelle est innocente, c'est-à-dire ni bonne ni mauvaise. Mais, lorsqu'on la compare à la volonté comme liberté et comme savoir de la liberté, elle contient la détermination de ce qui n'est pas libre et, par conséquent, est mauvais. »[68] La volonté naturelle est asservie au sensible, elle est incapable de s'opposer à ses impulsions natives et, par là même, de leur donner une loi[69]. Certes, la volonté réfléchie peut opter pour le mal, et, pour cette raison même, être coupable. Mais la capacité de mal agir est le sceau de la grandeur de l'humain cultivé[70]. Qu'est-ce alors que l'homme, et, plus généralement, qu'est-ce que l'esprit ? Il est cette *energeia* qui consiste à opérer l'idéalisation de sa *dunamis* naturelle[71].

Dans ce qui précédait, nous affirmions que l'esprit se rapporte toujours, comme acte, à un matériau présupposé que l'on peut qualifier de naturel. Il apparaît désormais que c'est essentiellement à lui-même, comme matériau naturel, que l'esprit se rapporte. Il a pour tâche en effet de produire activement son identité de sujet spirituel en niant son point de départ donné. L'esprit n'agit pas pour agir mais pour se réaliser lui-même

comme résultat de son agir : « Vers ce développement de sa réalité, le concept de l'esprit progresse nécessairement ; car la forme de l'immédiateté, de l'indéterminité, que sa réalité a tout d'abord, est une forme qui le contredit. [...] Par cette contradiction, l'esprit est poussé à supprimer l'immédiat, l'autre, comme lequel il se présuppose lui-même. Ce n'est que par cette suppression qu'il parvient d'abord à lui-même, qu'il vient au jour comme esprit. »[72]

En définitive, qu'est-ce que le mal pour Hegel ? Il est la naturalité ou l'immédiateté, ou encore la finitude, au sens de ce qui n'a pas en soi-même sa raison d'être achevée[73]. Il y a donc une positivité du mal. Plus encore, celui-ci constitue une étape inévitable du développement, puisque le bien n'advient qu'à la fin de chaque cycle. Cependant, le mal n'est jamais que local et provisoire, au sens où il n'est pas le dernier mot du processus. Le bien, quant à lui, est l'acte de se libérer du mal. Il s'élève toujours sur fond d'un mal qu'il idéalise. Il est l'acte par lequel la finitude se transcende en opérant un retour à soi et, ainsi, se libère de sa relativité à l'égard de l'altérité. Dans la mesure où le bien consiste à se savoir et à se vouloir soi-même, il n'est jamais arrêté par un obstacle infranchissable.

Toutefois, on ne peut dire que tout mal soit, dans les faits, vaincu. En premier lieu, si le bien advient à l'encontre du mal, il n'advient que comme un tiers et n'idéalise le mal qu'en lui-même. Par conséquent, il n'empêche pas les deux premiers moments de demeurer en tant que tels. Par exemple, dans le cycle le plus englobant de l'*Encyclopédie*, si l'esprit réconcilie en lui-même la vérité et le réel, la logique demeure comme vérité abstraite, et la nature comme extériorité sauvage. Il y a toujours une part de finitude qui reste non concrétisée et non unifiée. Pour prendre d'autres exemples, pour Hegel les femmes n'ont pas accès à la citoyenneté, l'État moderne est réservé aux peuples européens, et la philosophie, enfin, n'est le privilège que de quelques uns. En second lieu, si le bien fait du mal son matériau, il le conserve bel et bien comme tel. Par exemple, la philosophie est vraie en ce qu'elle pense l'erreur : mais, ce faisant, elle n'abolit pas l'erreur. Comme on le voit, si Hegel affirme indiscutablement la victoire du bien, celle-ci n'implique pas l'éradication du mal.

Il reste que le mal ne peut opposer aucune résistance au bien lorsque celui-ci décide de se faire surgir à l'encontre de celui-là pour lui donner un sens. On dit souvent que Hegel, en présentant le mal comme

inévitable, le présenterait en fait comme un bien. Cette interprétation est discutable. Il est certain que la contradiction est inéluctable dans la mesure où l'auto-fondation ne peut être atteinte d'emblée. Cependant le bien, comme troisième moment, se constitue en critiquant le mal. Ce dernier n'est pas justifié, il est bien plutôt dénoncé. Il se récuse lui-même en étant incapable de subsister, et il est récusé par le bien qui advient à son encontre. Le mal, à la fois, est réel, impuissant et dénoncé par le bien.

De l'origine à l'achèvement

Par ses actes, l'esprit transfigure son essence originaire et se montre supérieur à elle. Hegel reprend ici une idée traditionnelle, qui plonge ses racines dans le *Protagoras* de Platon et fait de l'homme un être primitivement démuni mais essentiellement perfectible : « Ce que le phénomène spirituel a montré, c'est une capacité réelle de changement et, comme on l'a dit, de changement vers le mieux, vers le plus parfait – une impulsion de perfectibilité. »[74] Cependant cette perfectibilité fait l'objet chez Hegel d'une analyse spécifique. La difficulté est en effet de saisir comment l'esprit peut tendre vers la raison, et donc, au commencement, à la fois être et ne pas être rationnel. La notion de naturalité de l'esprit, comme *dunamis* de la raison, répond à cette difficulté. Elle désigne cette origine présupposée, qui est insatisfaisante puisqu'elle est encore non totale, et néanmoins est déjà incontestablement spirituelle. L'esprit est remis à lui-même comme esprit, mais tout d'abord comme esprit seulement donné. Il lui faut alors effectuer l'*Aufhebung* de lui-même, et c'est en l'effectuant qu'il s'accomplit comme esprit véritable.

Cette théorie, cependant, n'est-elle pas d'une certaine manière circulaire ? Il est classique de reprocher à Hegel de présupposer ce qu'il devrait montrer, et notamment la capacité qu'a l'esprit d'opérer l'*Aufhebung* de toute réalité finie. L'*Encyclopédie* serait ainsi une vaste *petitio principii*. Cette objection doit être prise au sérieux, mais on peut aussi en montrer les limites. Pour aller dans le sens de l'objection, il est certain que, aux dires de Hegel, nul obstacle ne borne de manière définitive la libre activité de l'esprit. La question est évoquée en ces termes dans les *Leçons sur la philosophie de l'histoire* : « S'il y avait quelque chose que le concept ne pouvait pas digérer, dissoudre, rendre idéel, c'est là ce qui lui ferait face, ce qui constituerait son déchirement le plus grand et sa

plus grande infortune. [Cependant] le concept dissout toute chose et peut renouveler encore et encore cette dissolution. »[75] Le succès même de l'esprit éveille alors le soupçon : Hegel n'attribue-t-il pas à celui-ci un pouvoir qu'il n'a pas ? Ou plus simplement : le philosophe ne se dispense-t-il pas indûment de rendre compte du pouvoir de l'esprit ? En réalité, il n'y a rien de surprenant dans ce pouvoir, dans la mesure où l'esprit consiste seulement à établir le *sens* du réel. Par exemple, si l'esprit saisit synthétiquement l'espace comme un tout, alors même que l'espace physique est constitué de *partes extra partes*, il ne l'appréhende précisément que sur le mode de la pensée. En quoi le morcellement de l'espace physique pourrait-il opposer la moindre résistance à son unification dans l'intellect ? Car il ne s'agit pas, pour l'esprit, de modifier les propriétés naturelles de l'espace. De même lorsque, face à un terrain, un individu déclare : « ceci est à moi », il serait absurde d'imaginer que le terrain en question fît obstacle à l'acte d'appropriation. La prise de possession est en tant que telle efficace, puisqu'elle n'est rien d'autre qu'une détermination de la volonté. Plus généralement : « La pensée est [...] la négativité la plus intime, en laquelle toute déterminité se trouve dissoute, dans laquelle ce qui est objectif, [c'est-à-dire] l'étant, se supprime. »[76] Hegel décrit souvent l'*Aufhebung* spirituelle de l'altérité comme « prodigieuse » (*ungeheuer*)[77]. Il faut cependant souligner que ce prodige n'a rien d'inconcevable, car il est fondé sur le pouvoir de conviction de la rationalité. Par exemple, dit Hegel dans ses cours sur l'histoire, les grands hommes rassemblent invinciblement les peuples autour de leurs bannières[78]. De même, la *Leçon* sur la nature de 1823/24 note que le discours politique sensé emporte immanquablement l'assentiment de ses auditeurs : « Tous les hommes sont en soi rationnels, l'homme qui a du pouvoir sur les autres en appelle, chez eux, à l'instinct de la raison, et ce qu'il leur rend clair possède un équivalent chez eux. Ainsi, la raison apparaît et s'élargit chez les peuples de manière irrésistible. »[79] C'est là, à l'évidence, un élément discutable de la doctrine hégélienne. Mais cette confiance dans le pouvoir de la raison, qui considère qu'elle l'emporte souverainement sur la déraison n'est aucunement exotique.

La difficulté, cependant, est d'admettre l'existence même de l'esprit. S'il ne procède pas de la nature, d'où vient-il en effet ? Ne peut-on soupçonner Hegel, à chaque moment, de s'accorder trop généreuse-

ment ce qu'il devrait en réalité expliquer, à savoir l'origine de l'esprit ? L'esprit n'est-il pas comme le baron de Münchhausen, qui se saisit par sa natte pour s'extirper du marais dans lequel il est embourbé ? Quatre remarques peuvent être faites ici. En premier lieu, il y a assurément du présupposé dans tout cycle de l'esprit, à savoir son moment naturel. Comme on l'a souligné, la philosophie de Hegel admet le caractère donné du point de départ. Cependant il n'y a là rien d'incohérent : au contraire, il serait extravagant d'exiger que le point de départ fût médiatisé. Le point de départ est réaliste, seul le résultat est idéaliste. En deuxième lieu, cette présupposition n'est pas le fait du philosophe, qui chercherait ici un asile à son ignorance, mais le fait de la chose même, au sens où cette dernière se fait surgir *de fait*, sans rendre compte de son surgissement. Par exemple l'État oriental, qui assure le démarrage de l'histoire politique, est dépourvu de justification – il constitue, peut-on dire, un pur coup de force exercé par le despote à l'égard de ses sujets. Cependant, l'avènement de tel ou tel État non rationnel n'est pas l'invention du philosophe : il est dû à l'État lui-même qui se fait spontanément exister. En troisième lieu, l'esprit inchoatif, comme on l'a vu plus haut, n'est pas *effectivement* spirituel. Si l'esprit effectif consiste dans l'acte d'opérer l'idéalisation rationnelle de la réalité objective, l'esprit originaire se caractérise, quant à lui, par l'irrationalité et l'impuissance. Par exemple, l'individu en sa naturalité anthropologique se réduit à sa vie sensitive et à l'idéalisation, par l'âme, de la seule corporéité. Il est dépourvu de savoir et de vouloir véritables, puisque la sensation ne fournit pas de connaissance et que la maîtrise du corps propre ne mobilise aucun souhait conscient. On pourrait faire une remarque analogue à propos de l'enfant par rapport aux âges de la vie, à propos de la certitude sensible par rapport au développement de la conscience, ou encore à propos de l'art symbolique par rapport à l'histoire de l'art... Le commencement est non pas la présupposition de l'esprit vrai mais la présupposition de l'esprit qui n'est pas ce qu'il doit être. La chose en son moment initial est l'exact opposé de sa réalité effective. Précisément, la réalisation achevée d'un cycle quelconque consiste en la négation « infinie » de son moment initial. On ne peut donc accuser le commencement présupposé de s'accorder toujours déjà la réalité effective de l'esprit, car l'origine est bien plutôt ce qu'il faut quitter pour se réaliser. Se présupposant originairement, l'esprit se produit lui-même, en son

effectivité, par la négation de son être originaire. Il y a un point de départ admis, mais la chose ne devient effective que par son œuvre propre. L'esprit vrai n'est ni toujours déjà là, ni cause de soi, mais il se constitue par l'*Aufhebung* de sa réalité première et de sa division d'avec soi-même. En quatrième lieu enfin, le caractère en quelque sorte indérivable de l'esprit n'est que le corrélatif de sa liberté. On ne peut déduire l'esprit d'autre chose que de lui-même, précisément parce qu'il est remis à lui-même. L'esprit n'est que ce qu'il se fait être, en vertu d'un vouloir et d'un savoir qui lui sont propres : « Il se fait surgir lui-même des présuppositions qu'il se donne. »[80] Alors que l'être naturel est dépendant de l'extérieur, donc contingent, l'esprit spirituel ne dépend que de lui-même : c'est pourquoi il est libre.

Dès lors l'esprit, à la différence de la nature, ménage une place véritable au commencement et à la conclusion. Cette remarque déjà citée de la *Raison dans l'histoire* est significative : « L'impuissance de la vie [naturelle] apparaît dans le fait que la semence est à la fois commencement et résultat de l'individu – qu'en tant que point de départ et en tant que résultat il est différent et pourtant identique, produit d'un individu et commencement d'un autre. »[81] Dans la nature, il n'y a ni commencement ni fin, car tout résulte d'un autre et, à son tour, conditionne un autre. Rien n'y est inaugural ni terminal. En revanche, l'être spirituel est une totalité en lui-même. C'est pourquoi il est à chaque fois par soi : aussi bien en son point de départ qu'en son achèvement. Pour être, il n'a besoin de rien d'autre que de lui-même, puisque l'altérité n'est pas pour lui une cause mais le simple matériau de son auto-affirmation. Et, lorsqu'il est achevé, il n'est pas un moyen pour autre chose mais se contente de jouir de lui-même – à l'exemple du Dieu d'Aristote, νόησις νοήσεως[82]. Chaque cycle de l'esprit est tendu entre un commencement radical et un achèvement ultime, car il constitue sa propre origine et s'accomplit en lui-même.

Conclusion

Quel est, pour nous aujourd'hui, l'intérêt de l'entreprise hégélienne ? La réponse ne peut qu'être nuancée. D'une certaine manière, le hégélianisme appartient au passé à la fois par ses thèmes d'investigation, ses présuppositions et sa méthode. Il est aujourd'hui, pour l'essentiel, non un objet de débat mais un objet d'histoire. Certes, il fournit des matériaux à la recherche philosophique contemporaine, par exemple chez Axel Honneth pour formuler une théorie novatrice de la justice, ou chez Richard Brandom pour articuler la pragmatique formelle et la sémantique inférentielle. Mais c'est au prix d'un tel changement de perspective qu'il ne s'agit plus alors, à proprement parler, d'un débat avec Hegel. Il est possible que, dans un avenir proche, cette pensée prétende avec succès se faire entendre à nouveau dans les controverses qui définissent le présent philosophique vivant. Mais nous n'en sommes pas là. Outre l'ancrage dans des convictions métaphysiques qui ne peuvent plus être considérées comme des prémisses évidentes, c'est principalement la célébration de la synthèse et de la réconciliation qui rend le hégélianisme suspect à notre temps. Car ce dernier valorise au contraire, et non à tort, l'existence minoritaire et la multiplicité. L'unité est aujourd'hui perçue comme illusoire ou comme attentatoire à l'authenticité de la vie individuelle – et ceci, encore une fois, non sans motif. Gilles Deleuze se fait le témoin d'« un anti-hégélianisme généralisé » et considère que « la différence et la répétition ont pris la place de l'identique et du négatif, de l'identité et de la contradiction »[1]. Et Paul Ricœur, qui pourtant articule régulièrement, dans un style tout hégélien, « l'aporie » et la « riposte à l'aporie », a le souci de substituer au savoir absolu une multiplicité de « médiations imparfaites » et juge qu'une conciliation achevée ne peut être visée que dans un « acte d'espé-

rance »[2]. Faut-il récuser cette récusation du hégélianisme ? Pas nécessairement.

Toutefois l'inactualité la pensée hégélienne et le discrédit qui la frappe objectivement ne signifient pas qu'elle soit dénuée d'intérêt. En premier lieu et de manière générale, l'importance d'une œuvre philosophique du passé ne se mesure pas seulement aux renforts et aux parrainages qu'elle est susceptible de fournir à la pensée d'aujourd'hui. Bien plutôt, sa force est de faire resurgir des problèmes oubliés, et oubliés car bel et bien devenus étrangers à notre vision du monde. Son intérêt est de montrer que la philosophie ne se réduit pas à son exercice contemporain. Pour cette raison, les arguments régulièrement avancés pour justifier telle ou telle étude d'histoire de la philosophie, selon lesquels son objet aurait quelque chose d'« actuel », voire de « moderne », sont à contre-emploi. Tout au contraire, la philosophie du passé tire une bonne part de son intérêt de son exotisme, voire de son caractère scandaleux. Car comment demander à une pensée qui simplement anticiperait la nôtre de l'inquiéter véritablement ? En l'occurrence, lire Hegel, c'est-à-dire, dans l'histoire de la pensée, un vaincu, peut utilement contribuer à aiguiser le sens critique à l'égard des convictions philosophiques qui se sont au contraire imposées. Et que Hegel ne puisse servir de caution aux visions du monde aujourd'hui en vogue ou en débat est peut-être sa chance : celle d'être lu de manière plus tranquille et désintéressée. Nous ne l'étudions pas pour savoir ce que sont la logique, la nature et l'esprit, mais pour comprendre au nom de quelle exigence il les a ainsi pensées. Il y a parfois autant à apprendre des échecs que des succès – et c'est là, au demeurant, une leçon hégélienne.

En deuxième lieu le hégélianisme, même caduc, reste un moment constitutif de la culture. Le connaître est alors indispensable pour se connaître soi-même, dans la mesure où il est pleinement inscrit dans le devenir historique de la pensée, dont il représente l'un des aspects les plus ambitieux et les plus cohérents. D'une part, loin d'être indifférent à ses devanciers et à ses contemporains, le hégélianisme tire sa figure originale, et l'influence qu'il s'est acquise, de la manière à la fois rigoureuse et créatrice dont il assume son héritage et son époque. Il fournit une synthèse des préoccupations et des problématiques en vigueur dans le milieu philosophique germanique du premier tiers du XIX^e^ siècle. D'autre part, il élabore

des propositions que la postérité a rejetées mais qui étaient crédibles en leur temps. Lui-même pleinement constitutif de la culture d'alors, il fait de ses successeurs, qui pourtant le renient, ses héritiers. D'ailleurs, que la philosophie post-hégélienne se définisse si largement comme anti-hégélienne constitue, paradoxalement, une forme d'appropriation. C'est pourquoi il faut connaître le hégélianisme, non certes pour adhérer à ce qu'il énonce, mais pour se situer par rapport à lui et à ses critiques, et ainsi se rendre libre à l'égard de sa propre histoire.

En troisième lieu enfin, certains de ses thèmes propres demeurent stimulants. L'idée que la question de la fondation est le thème clé de la philosophie, et que cette fondation n'est pas le fait de l'observateur extérieur mais celui de la chose même – bref qu'une vraie fondation est une auto-fondation ; l'attention accordée à l'irrationnel et la conviction selon laquelle le rationnel ne lui est pas indifférent mais s'établit au contraire grâce à sa prise en charge sensée ; l'intérêt pour la multiplicité irréductible et vivante des degrés de l'être et pour leurs modes de détermination à chaque fois spécifiques ; l'articulation de l'idéel comme forme d'organisation et du réel comme donné de l'expérience ; l'attention portée aux représentations naïves et savantes telles qu'elles se déploient dans l'histoire ; la prise au sérieux de la finitude et du malheur ; la détermination du rapport entre les moments distincts non en termes de causalité ou de conditionnement réciproque mais en termes de contradiction et de négativité ; enfin la promotion de la subjectivité libre comme accomplissement de la pensée et de l'histoire : voilà des principes méthodologiques et doctrinaux à l'égard desquels il est aujourd'hui difficile de ne pas prendre position. Même si la vision du monde de Hegel apparaît comme désuète et à bien des égards comme choquante, sa philosophie reste une source féconde de problèmes et de thèmes de discussion.

Rappelons brièvement quelques hypothèses défendues dans cette étude :

1) Pour Hegel, la nature – la nature extérieure et la naturalité de l'esprit – est à la fois énigmatique et sans secrets, elle est mystérieuse non parce qu'elle occulterait ce qu'elle serait réellement, mais parce qu'elle ne rend pas compte d'elle-même de manière rationnelle.

2) Plus généralement, le philosophe détermine l'être effectif comme

manifestation de soi-même et rejette, à ce titre, toute idée d'une réalité occulte. Point n'est besoin d'adopter un hypothétique point de vue génial, voire divin, pour accéder à la réalité effective telle qu'elle est, car celle-ci se révèle spontanément et adéquatement. Point n'est besoin d'une faculté transcendantale pour faire apparaître les choses ou les lier de manière objective, car leur apparition et leur rationalisation sont leur œuvre même.

3) La philosophie hégélienne est une philosophie du sens de l'expérience. Elle n'est ni un idéalisme abstrait au sens où elle prétendrait déduire a priori l'ensemble de ce qui est, ni un empirisme au sens où elle se contenterait d'enregistrer le donné multiforme. Mais elle cherche à rendre compte de l'expérience donnée en établissant la règle nécessaire qui l'organise de l'intérieur.

4) L'*Aufhebung* au sens emphatique du terme, comme négation infinie, désigne l'opération par laquelle un sujet idéalise un objet en faisant de lui le matériau subordonné qui lui permet d'affirmer sa plénitude. Elle consiste à introduire un principe unitaire au sein de ce qui est originairement pluriel. Dans la mesure où elle est spontanée et non pas dérivée du donné, et où elle confère à ce dernier une organisation inédite, l'*Aufhebung* hérite, quoiqu'avec de multiples déplacements, de la thématique kantienne du jugement synthétique a priori.

5) Pour Hegel, la philosophie opère l'idéalisation de son objet, c'est-à-dire son élévation à la pensée universelle, vivante et systématiquement organisée. Il ne considère pas que le donné soit en tant que tel rationnel, mais il tient que la philosophie est capable de s'emparer de tout donné et de l'inscrire dans une conceptualisation auto-fondée. Plus généralement, le sujet est certes toujours précédé par un objet déjà là. Mais celui-ci est déterminé par celui-là, qui opère sa propre *Bildung* en idéalisant son objet. Le sujet se constitue en établissant le sens vrai de l'objet.

6) En d'autres termes, de même qu'il n'y a pas de vraie beauté en dehors de l'art, puisque seule est véritablement belle l'intuition artistique, et qu'il n'y a pas de vrai divin en dehors de la religion, puisque seule est véritablement divine la représentation religieuse, seule la pensée philosophique est rationnelle au sens le plus fort du terme : car le réel, avant son *Aufhebung* philosophique, n'est ni entièrement objectif ni entièrement unifié.

7) On peut définir le réel comme ce qui s'oppose à la logique. Selon une autre acception cependant, le réel, sous la plume de Hegel, n'a pas un sens fixe mais un sens structural. Il s'oppose à l'idéel comme le contenu s'oppose à la forme, l'immédiateté à la médiation, ou encore l'extérieur à l'intérieur. Le réel est le donné passif, tandis que l'idéel est la spontanéité active qui détermine le donné.

8) Le caractère systématique de la philosophie répond au principe selon lequel un moment n'est adéquat que s'il est constitué en totalité. La philosophie selon Hegel est à la fois unitaire et articulée en moments différenciés. Elle est en outre continûment évaluatrice. Elle n'est ni intuitive comme l'art, ni dépendante d'une altérité comme la religion, mais discursive et autonome. Elle est totale non pas au sens où elle serait le savoir de toutes choses, mais au sens où elle s'organise en vertu d'un principe immanent et se reconnaît dans ses objets.

9) La philosophie spéculative est critique dans la mesure où elle met en évidence la finitude de son objet. Cependant elle n'est pas dissolvante. Car, d'une part, les déterminations qu'elle examine ne sont pas purement et simplement révoquées mais bien plutôt établies dans leur validité déterminée. Et, d'autre part, elle se considère elle-même comme absolument vraie.

10) Le hégélianisme reprend le projet métaphysique traditionnel de l'enquête sur l'étant véritable – un étant qui, à partir de sa présupposition, se développe et se constitue comme totalité auto-fondée. Que l'objet d'investigation soit vivant signifie qu'il n'est pas *causa sui* mais appuyé sur une origine donnée, qu'il est en genèse, et que son achèvement consiste, pour lui, à rendre compte de soi.

11) L'Idée désigne une totalité. Celle-ci peut être en premier lieu immédiate, c'est-à-dire sans contenu différencié; en deuxième lieu réflexive, c'est-à-dire telle qu'elle ne se réalise que sur le mode du mauvais infini, par additions successives de parties mutuellement extérieures; ou encore, en troisième lieu, spéculative, c'est-à-dire telle qu'elle existe comme un principe immanent gouvernant une objectivité différenciée.

12) Toute chose véritable, c'est-à-dire toute Idée, est engagée dans un processus d'auto-réalisation. Elle se fait être et connaître à partir de sa présupposition donnée. Cependant, ce qu'elle est n'est pas déductible du commen-

cement de son processus, car elle ne se rend effective qu'en niant son origine.

13) Le fini ne provient pas de l'infini, mais, tout au contraire, c'est contre le fini que l'infini vient au jour. Nulle activité idéalisante n'est concevable sans un « il y a » préalable.

14) On peut considérer que l'importance reconnue au donné constitue un retour au kantisme, par-delà Fichte et le Schelling de la philosophie de l'identité. Allons plus loin : le donné est pris davantage au sérieux par Hegel que par Kant, dans la mesure où ce dernier ne pense la réceptivité du sujet fini que par contraste avec la spontanéité d'un entendement divin intuitif qui ferait exister ses objets.

15) Le troisième terme d'un cycle systématique ne consiste pas à *découvrir* une médiation qui aurait toujours été déjà là, mais à *se produire* comme principe intérieur unitaire. Le « retour à soi » – qui n'est pas un retour en arrière – est l'auto-position décisionnelle d'un soi souverain.

16) Le système hégélien n'est pas téléologique, au sens où le commencement aspirerait à l'achèvement, ou encore au sens où l'immédiateté garantirait par elle-même l'accès à l'auto-médiation. Si par télos on entend une instance rationnelle intérieure qui gouverne actuellement le devenir de l'objectivité, alors le télos n'est présent que dans le troisième moment d'un cycle quelconque et s'oppose, à ce titre, aux deux moments antérieurs caractérisés soit par l'absence de médiation (premier moment), soit par une médiation seulement extérieure (deuxième moment).

17) Insistons : le télos, dans le troisième moment, ne se réalise pas tel quel dans l'objectivité mais au prix de sa négation. Car son insertion dans l'objectivité implique le changement de son contenu. Même dans un moment téléologique, le devenir est novateur.

18) Les propositions bien connues selon lesquelles « l'effectif est rationnel », « la raison gouverne le monde », ou encore « le vrai est sujet », d'une part ont un sens structural en ce que leur signification particulière change selon le cycle considéré, d'autre part ne valent jamais que pour le troisième moment de chaque cycle.

19) Hegel réforme la problématique de la nécessité et de la contingence. À ses yeux, la question n'est pas de savoir si un être quelconque est ou non inscrit avec une nécessité géométrique dans l'enchaînement

des causes et des effets. Et il ne s'agit pas non plus de savoir s'il est en droit connu de toute éternité par un hypothétique entendement infini. La question est de savoir si un moment quelconque est immédiat (moment de la possibilité au sens de l'existence seulement formelle), extérieurement médiatisé (moment de la contingence au sens de la dépendance à l'égard de l'autre) ou intérieurement médiatisé (moment de la nécessité, au sens de l'auto-fondation).

20) Une médiation se rapporte à un donné pour le modifier de l'extérieur ou l'organiser de l'intérieur : cependant elle n'abolit pas son immédiateté mais se borne à l'assujettir. La nécessité se fait donc valoir sur le terrain même de la contingence.

21) De même, le mal n'est pas justifié. L'*Aufhebung* de la contradiction n'est pas l'opération qui la rendrait non-contradictoire mais le surgissement d'un sujet qui, pensant et gouvernant la contradiction, est quant à lui en paix avec soi. En outre cette réconciliation n'est garantie ni par une entité métaphysique présupposée, ni par une organisation ad hoc des choses. Elle repose sur une libre décision du sujet qui se constitue, précisément, dans l'opération de réconciliation.

22) Le *De Orbitis* critique, entre autres choses, l'idée d'une connaissance mathématique a priori de la nature et promeut la connaissance reposant sur l'observation.

23) Pour le Hegel de la maturité, les sciences empiriques sont à la fois indispensables et subordonnées en raison, précisément, de leur dépendance à l'égard de l'expérience. Le savoir empirique-réflexif analyse et généralise les données de l'expérience. Cependant il reste fragmentaire, donc insatisfaisant.

24) La *Phénoménologie* ne tend pas à introduire son lecteur à la philosophie, car elle présuppose que celui-ci est déjà philosophant. Elle ne poursuit aucun but éducatif, mais, en établissant que la connaissance philosophique est légitime, elle porte à son accomplissement la tendance de l'esprit à la connaissance de soi.

25) La raison observante dans la *Phénoménologie* constitue la seule critique proprement systématique du savoir empirique. Du point de vue de l'œuvre de la maturité cependant, il est douteux qu'elle constitue une critique complète.

26) La nature est irrémédiablement multiple. Alors que l'esprit se

définit par la connaissance et la volonté, la nature n'est qu'une activité proliférante d'auto-conservation par auto-multiplication. En même temps, elle ne cesse de détruire ses composantes car elle est tendue vers l'abolition de sa multiplicité. La nature ne cesse de se reproduire, mais elle ne se transforme pas.

27) La notion de nature a un sens structural. Il ne s'agit pas seulement de la nature extérieure, c'est-à-dire sans investissement spirituel, mais aussi de la « naturalité » de l'esprit, c'est-à-dire du moment originaire de l'esprit. Au sens le plus général, la nature désigne ce qui est inchoatif, donc déficient et voué à être idéalisé.

28) Dans la mécanique, l'objet est caractérisé par des qualités non pas essentielles mais accidentelles. Dans la physique il est individualisé : cependant, il se définit alors non par lui-même mais par opposition aux autres corps. Dans la physique organique enfin, l'objet est doué de subjectivité au sens où ses propriétés s'expliquent par la relation qu'il entretient avec lui-même.

29) Les syllogismes finaux ne sont pas un guide de lecture de l'*Encyclopédie* mais, à titre de philosophie de la philosophie, la mise en évidence du caractère auto-fondateur, et partant légitime, de la philosophie spéculative en général.

30) Le passage immédiat n'est pas la transformation d'un moment dans l'autre ou le développement de soi-même, mais l'avènement et l'évanouissement d'une série de moments mutuellement indifférents. Le passage réflexif consiste, pour une instance identitaire, à se tourner successivement vers une multiplicité d'objets, et ceci de manière à les unifier de l'extérieur. Le passage spéculatif, enfin, est une auto-transformation, une transformation qui répond à un télos intérieur, celui de l'accomplissement de soi.

31) Le passage d'un moment à l'autre ne s'analyse pas comme la transformation du moment antérieur en un moment ultérieur mais comme l'avènement du moment ultérieur qui, en tant que tel, nie le moment antérieur. Le passage du premier au deuxième moment consiste dans la séparation des termes en présences, et le passage du deuxième au troisième dans la constitution d'un instance intérieurement médiatrice des termes en présence.

32) Il est discutable de faire de la logique une instance qui serait,

d'une manière ou d'une autre, l'origine de la nature. Car la déficience de la nature tient précisément à ce qu'elle est dépourvue de fondement logique, c'est-à-dire de principe d'unité. Le passage de la logique à la nature n'est pas l'acte de la logique elle-même mais celui de la nature. Il n'est rien d'autre que la venue au jour, incessante et répétitive, des multiples êtres naturels. La nature n'est ni créée ni *causa sui* mais elle est donnée et telle qu'elle se conserve en se reproduisant indéfiniment.

33) Si la déficience de la nature tient à son absence d'unité, la déficience de la logique tient à son abstraction. En effet, la logique ne fait pas en elle-même l'épreuve du non-logique. Elle est la pensée de la rationalité, non sa réalisation. Seul l'esprit est à la fois unitaire et concret.

34) Qu'est-ce que l'esprit ? Il est le sujet qui se constitue en idéalisant sa présupposition. Il se pose comme l'instance qui confère un sens et une unité à sa condition – laquelle est donnée et multiple et, à ce titre, « naturelle ». Restant lui-même mais non pareil à lui-même en chacune de ses incarnations, il tend à se subordonner ce qui est de prime abord infondé ou injuste. Il est sa propre origine et son propre but. Alors que la nature est multiple parce qu'elle est donnée, l'esprit est unitaire parce qu'il est une activité.

35) Dans la nature, les moments sont dans une relation de pure altérité. Dans l'esprit en revanche, ils se rapportent les uns aux autres comme relevant d'un même concept. C'est pourquoi la reconnaissance est le concept clé de l'esprit : celle-ci consiste, pour un sujet, à établir son unité avec l'autre. Alors que la sphère naturelle est en proie au *bellum omnium contra omnes*, un esprit quelconque reconnaît son identité avec les autres esprits.

36) Les êtres naturels particuliers ne sont que les *parties* de la nature en général – laquelle n'existe, précisément, que comme la somme interminable de ses composantes. L'esprit, en revanche, s'investit *tout entier* dans chaque être spirituel particulier. Néanmoins, l'esprit n'est pas un genre, car il ne possède pas de contenu substantiel fixe mais se transforme incessamment par auto-négation.

37) Dans la nature comme dans l'histoire – deux moments réflexifs –, il n'y a pas d'instance totalisante qui gouvernerait, de l'intérieur ou de l'extérieur, les phénomènes naturels ou l'agir des peuples. De même qu'il n'y a pas d'« âme du monde » naturel, il n'y a pas d'esprit en dehors de

celui de chaque peuple – un « esprit du peuple » que le grand homme appréhende lucidement et fait advenir à sa vérité. Tout comme le phénomène naturel est borné par une déterminité qu'il ne peut dépasser, le peuple est rivé à sa particularité propre.

38) La différence consiste cependant en ce que la déterminité historique est connue et voulue, si bien que tout peuple constitue en lui-même une totalité libre – quoique bornée –, alors que le phénomène naturel n'est toujours que le fragment d'un enchaînement qui lui est extérieur.

39) L'esprit subjectif est borné à son intériorité. L'esprit objectif est quant à lui substantiellement inscrit dans le monde, cependant sous la forme d'unités séparées. L'esprit absolu, enfin, se présente comme un monde substantiel et entièrement unifié. Il n'est ni une entité métaphysique cachée ni une puissance cosmique intimidante, mais simplement une forme de savoir. Intuitif, représentatif ou conceptuel, ce savoir constitue un monde réconcilié avec lui-même.

40) L'*Encyclopédie* légitime la philosophie en établissant sa genèse de manière ordonnée. Elle est un discours d'auto-fondation. Elle répond à l'énigme de son propre commencement en se justifiant comme discours nécessaire et libre. Au commencement, elle se présuppose comme philosophie de la logique ; puis, comme philosophie de la nature, elle se pose comme discours sensé relatif un objet insensé ; enfin, quand elle a l'esprit pour objet, elle se fonde en se prenant entièrement en charge. L'*Encyclopédie* est achevée lorsque son objet, comme esprit philosophant, est égal à elle-même comme sujet philosophant.

Insistons cependant sur l'ambivalence du jugement hégélien sur la nature. On trouve chez le philosophe une dénonciation de la nature comme contradiction non résolue qui contraste de manière spectaculaire avec son exaltation de l'esprit. La nature est ce dont il faut se dégager : *exeundum est e statu naturae*[3]. À ce titre, la position de Hegel dans l'histoire de la philosophie n'est guère originale. Pour autant, réclame-t-il l'abolition de la nature – c'est-à-dire de la réalité originairement donnée – en nous et hors de nous ? Nullement, puisque celle-ci constitue le matériau nécessaire de l'esprit. Elle est donc vouée à être subordonnée, mais non pas anéantie. Il ne s'agit pas de renoncer à la nature mais de la transfigurer. C'est à partir de ce dispositif métaphysique que s'éclaire la critique

hégélienne de l'artificialisme en politique et du constructivisme a priori en science, comme tentative d'établissement d'un droit « pur » ou d'une vérité « pure ». Il est absurde, dit l'auteur de l'*Encyclopédie*, de prétendre faire table rase du matériau anthropologique ou de l'expérience pour leur substituer une norme ou un savoir qui seraient produits ex nihilo. Car le rationnel n'est engendré qu'à travers la négation d'un donné préalable, lequel est dès lors un moyen indispensable. La hiérarchie de la nature et de l'esprit est stricte, mais il n'y a chez Hegel aucun nihilisme de la nature. Tout à l'inverse, il considère que l'esprit ne se suffit pas à lui-même et est incapable de produire par ses seules ressources un monde rationnel qui prétendrait ignorer la factualité irrationnelle.

Certes la nature est mauvaise en elle-même, mais elle n'est pas menaçante. Car l'esprit, dès lors qu'il le décide, dispose de la puissance requise pour la surmonter. Dans la mesure où le donné est impuissant face à l'acte, la nature est aisément réduite à ce qu'elle doit être, à savoir un simple moyen. La pensée hégélienne de la nature est affranchie de l'anxiété comme du ressentiment. Il ne s'agit pas de substituer l'esprit rationnel à la nature irrationnelle, mais de faire de cette dernière l'instrument, par là même rendu cohérent, de l'esprit comme principe souverain. D'un côté, l'esprit est une entité autonome. De l'autre cependant, il n'est pas replié sur lui-même, car il ne peut se dispenser de son rapport à l'autre. En définitive, l'esprit a besoin de la nature puisqu'il est législateur à son égard et n'est que l'acte de s'affirmer en elle : « D'où vient l'esprit ? – de la nature ; où va-t-il ? – vers sa liberté. Ce qu'il est, c'est justement ce mouvement de se libérer de la nature. C'est là à ce point sa substance qu'on ne saurait parler de lui comme d'un sujet fixe, qui ferait et provoquerait ceci ou cela, comme si une telle activité était quelque chose de contingent, une espèce d'état, en dehors duquel il subsisterait : mais son activité est sa substantialité, l'actuosité (*die Actuosität*) est son être. »[4]

En reprenant l'image de la sphère constamment utilisée par Hegel, on dit souvent que sa philosophie est close au sens où elle serait incapable de se transformer et de s'ouvrir à l'imprévisible nouveauté du réel. Que penser de cette interprétation ? *a)* D'un côté, il est vrai que cette philosophie comprend le déploiement de l'expérience selon un schème systématique récurrent. Si la forme de la processualité se transforme à mesure que l'on progresse dans l'*Encyclopédie*, elle reste néanmoins

fidèle à une règle constante. Car, pour Hegel, rien n'est effectif qui n'est gouverné par le principe totalisant de l'Idée. Dès lors, si la grandeur d'une pensée se mesure à sa capacité à mettre en cause ses principes, et si elle n'est digne d'estime que si elle prend le risque d'être démentie par des faits nouveaux ou des interprétations inédites, il faut reconnaître que l'affirmation de la souveraineté de l'Idée compromet le crédit du hégélianisme. *b)* D'un autre côté cependant, cette philosophie porte bel et bien sur le non-philosophique, et on ne peut l'accuser de n'être référée qu'à elle-même. La question de la clôture est chez elle un problème explicite, mais justement, dans tout cycle, le passage du premier au deuxième moment consiste à échapper à la clôture initiale. Et le retour à soi, dans le troisième moment, n'est pas un retour à la clôture mais l'attitude qui consiste à connaître la différence et à faire d'elle l'assise de toute auto-détermination. Il y a certes de la clôture dans le système, mais seulement dans le premier moment de chaque cycle, comme indifférence à l'égard de l'altérité. Le deuxième moment implique au contraire une altération radicale. Et le troisième est l'affirmation de soi-même au sein de l'altérité donnée. En un mot, loin d'être indifférent à ce qu'il n'est pas, le système hégélien est de part en part ouvert à l'expérience, une expérience multiple et toujours inattendue. Certes, la philosophie hégélienne est circulaire au sens où elle se fonde de manière complète. Mais, là encore, elle seule est véritablement fondée, et son objet, c'est-à-dire ce qui la précède dans le développement systématique de l'Idée, reste toujours, à un degré ou à un autre, empreint d'abstraction ou de contradiction. La philosophie est assurément une entreprise d'auto-légitimation, toutefois elle ne se réalise qu'en pensant la différence entre le philosophique et le non-philosophique. Elle se justifie non pas en se préservant de ce qui la contredit, c'est-à-dire en méprisant le non-rationnel ou le non-légitime, mais en prenant en charge l'altérité et en concevant ce qu'elle-même n'est pas.

C'est en définitive la question de la fondation qui apparaît comme la question cruciale du hégélianisme. L'horizon de l'investigation n'est pas seulement : qu'est-ce qui est en soi, c'est-à-dire objectif ? Mais : qu'est-ce qui est en et pour soi, c'est-à-dire objectif et fondé ? Or Hegel a pour originalité de considérer que ce n'est pas au penseur de fonder la chose, mais que celle-ci se fonde elle-même. La philosophie ne tend pas à fournir une connaissance certaine ou une évaluation juste des choses mais

à présenter leur auto-réalisation et leur auto-légitimation. Toutefois, cette effectuation a des degrés, et, contrairement à ce que soutient une interprétation classique, Hegel ne considère nullement que tout soit rationnel. Le génie du hégélianisme est bien plutôt d'assumer l'irrationnel. *a)* Ainsi, dans tout cycle systématique, on commence par la présupposition. Par exemple, la famille, premier moment de la vie éthique, *est* de manière immédiate. Pourquoi est-elle composée de tels membres mais non de tels autres ? – C'est un fait qui se laisse simplement constater et non pas expliquer ni justifier. Nous avons affaire ici, d'une certaine manière, à ce que le sceptique Agrippa dénonçait avec l'argument de l'*hypothèse*[5]. *b)* Puis, avec le moment réflexif, on passe à l'enchaînement des conditions extérieures. Par exemple, dans la société civile, l'activité productive de tel artisan est rendue possible par celle de tel autre artisan, qui elle-même dépend de celle d'un troisième, et ainsi de suite selon une multiplicité de médiations extérieures. Il y a certes une explication, mais jamais d'explication ultime. Nous rencontrons un deuxième argument d'Agrippa, celui de la *régression à l'infini*. *c)* Enfin, par exemple avec l'État comme troisième moment de la vie éthique, il y a assurément une fondation ultime. Toutefois celle-ci est loin d'être inconditionnée puisque l'État consiste dans une volonté universelle investie, de l'intérieur, dans un peuple *présupposé*. S'il n'y avait cet être-là admis, le principe rationnel n'aurait aucune assise et ne pourrait lui-même exister. Nous retrouvons le *diallèle* ou *cercle vicieux* d'Agrippa, puisque le point de départ (le peuple désuni) se trouve fondé (unifié de manière immanente) par ce qu'il rend effectif (l'État). Peut-on ici accuser Hegel d'inconséquence ? Non, car il ne cesse de proclamer que la rationalité est un résultat et non un point de départ. Faut-il considérer ce type de processus comme ontologiquement impossible ou intellectuellement inacceptable ? Faut-il reprocher à Hegel d'accorder une place trop large à la contradiction – à moins, tout au contraire, de lui reprocher de ne pas aller assez loin dans la reconnaissance de l'absurdité du réel ? On répondra que, dans la processualité systématique, la chose même s'expose toute entière à l'irrationnel mais, aussi bien, le vainc sur son terrain propre. Si, pour le scepticisme, la contradiction est ruineuse, pour le hégélianisme elle est fructueuse au sens où elle est l'assise de la vérité. Car cette dernière s'établit sur un mode négatif, c'est-à-dire en surmontant la fausseté. Le propre du hégélianisme n'est pas de

proposer, sur le mode de l'assertion dogmatique, une ontologie qui serait rationaliste ou irrationaliste, mais de considérer le débat continu et multiforme entre le sensé et l'insensé. Car ce qui est fondé, à ses yeux, n'est pas ce qui est exempt de contingence ni indépendant des circonstances données, mais ce qui assume l'une et les autres de manière lucide, critique et résolue. Il y a là une conception somme toute modeste de la raison – et donc propice à la réconciliation avec le réel.

NOTES

NOTES DE L'AVANT-PROPOS

[1] Cf. par exemple la préface de la première édition de la *Science de la logique, Werke in zwanzig Bänden*, hrsg. von E. Moldenhauer und K.M. Michel, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp Verlag, 1969-1971 (désormais *W.*), 5, 18, trad. G. Jarczyk et P.-J. Labarrière, Paris, Aubier, 1972-1981, t. 1 p. 8.
[2] Cf. par exemple la *Science de la logique* III, *W.* 6, 265, trad. cit. t. 3 p. 56.
[3] *Fragment sur la philosophie de l'esprit* de 1822/25, § 12, *W.* 11, 525. Lorsque la traduction n'est pas référencée, elle est de nous. La notion de déterminité (*Bestimmtheit*) est ici employée au sens général de propriété constitutive, « elle est ce par quoi quelque chose est ce qu'il est » (*Science de la logique* I, édition de 1812, pagination originale p. 65, trad. cit. t. 1 p. 100).

NOTES DU CHAPITRE 1

[1] Héraclite, *Fragment* 123, trad. J.-P. Dumont, *Les Présocratiques*, Paris, Gallimard, Pléiade, 1988, p. 891, cité par Pierre Hadot, *Le voile d'Isis, essai sur l'histoire de l'idée de nature*, Paris, Gallimard, 2004.
[2] Cf. Plutarque, *Isis et Osiris*, 9, 354 c. Cf. également Proclus, *Commentaire sur le Timée*, éd. E. Diehl, Leipzig, 1903, t. 1 p. 98, trad. A.-J. Festugière, Paris, 1966, t. 1 p. 140.
[3] *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* (*Leçons sur la philosophie de l'histoire mondiale*) *1822/23*, hrsg. von K.H. Ilting, K. Brehmer, H.N. Seelmann, Hambourg, Meiner, 1996, p. 310.
[4] *Leçons sur la philosophie de la religion*, *W.* 16, 442.
[5] Cf. P. Hadot, *op. cit.* p. 276.
[6] *Leçon sur la philosophie de l'histoire 1822/23*, éd. cit. p. 288-289.
[7] *Cours d'esthétique*, *W.* 13, 23, trad. J.-P. Lefebvre et V. von Schenk, Paris, Aubier, 1995-1997, t. 1 p. 16. La notion d'Idée sera définie au chapitre 4.
[8] *Ibid.*, *W.* 13, 193, trad. cit. t. 1 p. 197.
[9] *Ibid.*, *W.* 13, 36, trad. cit. t. 1 p. 30. Cf. aussi l'*Encyclopédie* III, § 411, *W.* 10, 192, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1988, p. 218.
[10] *Leçon sur la philosophie de l'histoire 1822/23*, éd. cit. p. 287.
[11] *Principes de la philosophie du droit*, R. du § 146, *W.* 7, 295, trad. J.-F. Kervégan, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2003, p. 53.
[12] *Ibid.*, Préface, *W.* 7, 15, trad. cit. p. 95.

[13] *Encyclopédie* II, Add. du § 247, *W.* 9, 25, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 2004, p. 348.
[14] *Leçon sur la philosophie de l'histoire 1822/23,* éd. cit. p. 269.
[15] *Cours d'esthétique*, *W.* 14, 452, trad. cit. t. 2 p. 457.
[16] La naturalité est en réalité un qualificatif valable pour l'ensemble du règne oriental, règne dont l'Égypte fait partie aux yeux de Hegel. Cf. *l'introduction de 1830/31 à la philosophie de l'histoire*, in Hegel, *Gesammelte Werke* Hambourg, Meiner, à partir de 1968 (désormais *GW.*), t. 18, p. 185 : « Le premier degré [de l'histoire du monde] se situe, en tant qu'immédiat, dans ce que nous avons déjà mis en relief plus tôt, l'engloutissement de l'esprit dans la naturalité (*Natürlichkeit*). »
[17] Les dieux ont d'ailleurs pour fonction de maintenir les grands cycles naturels (notamment la crue et la décrue du Nil) et se rapportent les uns aux autres sur un mode simplement physique (Typhon-Seth tue Osiris, Isis rassemble les membres épars de ce dernier).
[18] *Leçon sur la philosophie de l'histoire 1822/23,* éd. cit. p. 289.
[19] *Ibid.,* p. 269.
[20] *Ibid.,* p. 281-282.
[21] *Ibid.,* p. 289.
[22] Cf. les *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* (*Leçons sur la philosophie de la religion*), hrsg. von *W.* Jaeschke, Hambourg, Meiner, 3 tomes, 1983-1995, t. 2 p. 429 (*Leçon de 1827*) : « La religion de la nature n'est pas une religion dans laquelle les objets extérieurs et physiques seraient divinisés et vénérés comme des dieux. Elle est telle que, pour l'homme, le spirituel est assurément ce qu'il y a de suprême – mais le spirituel tout d'abord dans son mode immédiat et naturel. »
[23] *Leçon sur la philosophie de l'histoire 1822/23,* éd. cit. p. 309.
[24] *Ibid.,* p. 296.
[25] Schelling, *Système de l'idéalisme transcendantal*, in *Sämtliche Werke*, K.F.A. Schelling (Hrsg.), Stuttgart-Augsburg, 14 Bde, Cotta, 1856-1861 (noté *SW.*), 3, 628, trad. Ch. Dubois, Paris, Louvain-la-Neuve, Vrin-Peeters, 1978, p. 259.
[26] *Ibid.*, *SW.* 3, 453, trad. cit. p. 107. L'identification schellingienne de l'esprit et de la nature hérite, à travers une série de médiations – dont celle de Schiller, affirmant que « la nature est Dieu en tant qu'il est infiniment partagé » –, de l'identification spinoziste de Dieu et de la nature (Schiller, *Werke. Nationalausgabe*, 20, 124, cité par F. Beiser, *German Idealism*, Cambridge, Harvard University Press, 2002, p. 382).
[27] Cf. X. Tilliette, *L'absolu et la philosophie*, Paris, PUF, 1987, p. 44-55. Voir aussi E. Cattin, « Schelling, *natura naturans* : la nature comme sujet », *in J.-C.* Goddard (dir.), *La nature, approches philosophiques*, Paris, Vrin, 2002, p. 163-177.
[28] Schelling, Introduction aux *Idées pour une philosophie de la nature*, *SW.* 2, 56, cité par X. Tilliette, *op. cit.* p. 44.
[29] *Phénoménologie,* Préface, W. 3, 22, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 2006, p. 67.
[30] *Encyclopédie* II, § 247, *W.* 9, 24, trad. cit. p. 187.
[31] *Encyclopédie* I, Add. du § 140, *W.* 8, 276, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1970, p. 572. La référence à la sentence de Simonide est un leitmotiv sous la plume de Hegel : cf. *W.* 10, 373, *W.* 11, 64, *W.* 17, 341, *W.* 17, 383-384, *W.* 19, 88 et *W.* 19, 150. Dans cet énoncé, Dieu est pris comme synonyme représentatif de l'Idée.
[32] *Leçon sur l'histoire de la philosophie 1820,* Introduction, hrsg. von P. Garniron und *W.* Jaeschke, Hambourg, Meiner, 1994, p. 77, trad. G. Marmasse, Paris, Vrin, 2004, p. 77.
[33] Cf. notamment la *Leçon sur l'histoire de la philosophie 1824/25*, Introduction, éd. cit. p. 262, trad. cit. p. 139-140. Significative est également l'interprétation de l'obscurité

d'Héraclite : celle-ci ne peut avoir été délibérée, elle résulte simplement du caractère insuffisamment développé de la langue grecque à son époque (cf. les *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, W. 18, 323-324).

[34] *Leçon sur l'histoire de la philosophie 1820,* Introduction, éd. cit. p. 77, trad. cit. p. 77.

[35] *Notes et fragments d'Iéna*, Frg. 77, *W.* 2, 560, trad. C. Colliot-Thélène et *alii*, Paris, Aubier, 1991, p. 83. Cf. aussi W. 18, 109, W. 18, 223 et W. 20, 498.

[36] J. d'Hondt, *Hegel*, Paris, Calmann-Levy, 1998.

[37] Sur la question du double langage de Hegel en matière politique, voir la mise au point extrêmement convaincante de D. Losurdo, *Hegel et les libéraux : liberté, égalité, État*, trad. F. Mortier, Paris, PUF, 1992, p. 1-37.

[38] *Encyclopédie* I, Add. du § 140, *W.* 8, 278, trad. cit. p. 573.

[39] Il s'agit d'un extrait du poème « La Fausseté des vertus humaines » *in* l'*Essai de poèmes suisses*, publié à Berne en 1732.

[40] *Encyclopédie* I, R. du § 140, *W.* 6, 274, trad. cit. p. 391.

[41] Cf. l'*Encyclopédie* I (1817), R. du § 89, éd. Glockner (désormais *G.*) 6, 84, trad. cit. p. 229.

[42] Gœthe, « Unwilliger Ausruf » (« Exclamation indignée »), *Zur Morphologie* (*Contribution à la morphologie*) I, 3 [édition de 1820, p. 304], cité par Hegel dans l'*Encyclopédie* I, R. du § 140, *W.* 8, 275. Ces vers sont encore une fois cités dans l'addition du § 246. Contrairement à ce qu'affirme Pierre Hadot, *op. cit.* p. 276, Hegel ne trouve donc pas ici en Gœthe un adversaire mais un allié, qui prend explicitement le contre-pied de toute idée d'un arrière-fond inaccessible de la nature.

[43] *Leçon sur la philosophie de la religion 1827*, éd. cit. p. 566.

[44] *Leçons sur la philosophie de la religion*, W. 17, 58.

[45] *Encyclopédie* II, § 248, *W.* 9, 27, trad. cit. p. 187. Cf. l'addition du même paragraphe : « L'unité est, dans la nature, une relation d'éléments apparemment subsistants-par-soi. » (*W.* 9, 30, trad. cit. p. 350-351)

[46] *Science de la logique* II, *W.* 6, 130, trad. cit. t. 2 p. 155. La confusion du goût et de l'odorat est un « souabisme » que commente l'addition du § 321 de l'*Encyclopédie* II (*W.* 9, 269).

[47] *Science de la Logique* II, *W.* 6, 19, trad. cit. t. 2 p. 11.

[48] *Leçon sur la philosophie de l'histoire 1822/23,* éd. cit. p. 280.

[49] On retrouve régulièrement cette analyse chez Hegel. Cf. par exemple les *Cours d'esthétique*, *W.* 13, 466, trad. cit. t. 1 p. 483-484.

[50] *Leçon sur la philosophie de la religion 1824*, éd. cit. t. 2 p. 360.

[51] Cf. *ibid.,* p. 393 : « Dans la religion égyptienne, tout cela est secret. L'intérieur est un symbole. [Par exemple] Osiris est un symbole du soleil. »

[52] *La Raison dans l'histoire*, hrsg. von J. Hoffmeister, Hambourg, Meiner, 1955, p. 62, trad. K. Papaioannou, Paris, UGE, 10/18, 1965, p. 83.

[53] *Leçon sur la philosophie de l'histoire 1822/23,* éd. cit. p. 297.

[54] *Encyclopédie* II, § 250, *W.* 9, 34, trad. cit. p. 190.

[55] Cf. la *Leçon sur la philosophie de l'histoire 1822/23,* Introduction, éd. cit. p. 40 : « La contingence est la nécessité externe, qui résulte certes de causes, mais de causes telles qu'elles-mêmes ne sont que des circonstances extérieures. » Cf. Bernard Mabille, *Hegel, l'épreuve de la contingence*, Paris, Aubier, 1999, en particulier p. 178-212.

[56] Cf. Aristote, *Physique* II, 1, 192 b 8-32.

[57] De ce point de vue, Hegel, contre l'aristotélisme, est bien inscrit dans la pensée moderne qui met en parallèle le couple nature-esprit et le couple nécessité extérieure-liberté intérieure. Cf. l'introduction de la *Phénoménologie*, W. 3, 74, trad. cit. p. 124-125 : « Ce qui est borné

à une vie naturelle ne peut pas par soi-même aller au delà de son être-là immédiat ; mais il est poussé au delà de celui-ci par quelque chose d'autre. [...] Mais la conscience est pour elle-même son concept, par là immédiatement l'acte d'aller [...] au delà d'elle-même. »

[58] Cf., entre autres, la *Recension des œuvres de Jacobi*, W. 4, 448, trad. A. Doz *et alii*, Paris, Vrin, 1976, p. 32 : « Ce qui est trouvé là comme irrationnel (*Unvernünftiges*), comme nature, [est] aussi bien comme nature extérieure, corporelle, que comme nature intérieure, sentiment, tendance, habitude, mœurs. » (Nous reviendrons au chapitre 14 sur la nature intérieure de l'esprit.)

[59] *Phénoménologie*, W. 3, 97, trad. cit. p. 149.

[60] *Ibid.*, W. 3, 486, trad. cit. p. 551.

[61] Kant, *Critique de la faculté de juger*, § 75, Ak. 5, 400, trad. sous la direction de F. Alquié, in *Œuvres philosophiques*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1980-1986, t. 2 p. 1197.

[62] *Leçon sur l'histoire de la philosophie 1825/26*, Introduction, éd. cit. p. 391, trad. cit. p. 194. Cet énoncé intervient dans un exposé sur la philosophie indienne et est inspiré d'un exposé d'Henry Thomas Colebrooke (1765-1837), *On the philosophy of the Hindus*, vol. 1, Londres, 1824, p. 42.

[63] Pascal, Préface au *Traité du vide*, in *Œuvres*, éd. par L. Brunschvicg et P. Boutroux, Paris, Hachette, 1923, p. 136.

[64] *Foi et savoir*, *W.* 2, 432 ; cf. Pascal, *Pensées,* Br. 441.

NOTES DU CHAPITRE 2

[1] *Encyclopédie* III, § 377-378, *W.* 10, 9-11, trad. cit. p. 175-176.

[2] Cf. l'*Encyclopédie* I, Add. du § 96, *W.* 8, 204, trad. cit. p. 530.

[3] *Science de la logique* I, Préface de 1812, éd. originale p. VIII, trad. cit. t. 1 p. 6.

[4] Pour l'équivalence entre organiser, idéaliser et assujettir (*organisieren*, *idealisieren*, *unterwerfen*), cf. par exemple la *Leçon sur la philosophie de la religion 1827*, éd. cit. t. 2 p. 481. Dans la mesure où « total », chez Hegel, signifie objectif et unifié, on ne voit pas bien son rapport avec l'adjectif « totalitaire », pourtant si souvent et si complaisamment associé au hégélianisme.

[5] *Science de la logique* I, *W.* 5, 160, trad. (légèrement modifiée) G. Jarczyk et P.-J. Labarrière, Paris, Kimé, 2007, p. 139. Cf. J.-L. Nancy, *La Remarque spéculative*, Paris, Galilée, 1973 et J.-M. Lardic, *L'infini et sa logique, étude sur Hegel*, Paris, L'Harmattan, 1995.

[6] Cf. l'*Encyclopédie* I, § 5, *W.* 8, 45, trad. cit. p. 167.

[7] Cf. Catherine Malabou, *L'avenir de Hegel*, Paris, Vrin, 1996, p. 197-201. Pour la thèse opposée, inacceptable selon nous, suivant laquelle l'*Aufhebung* n'a pas un statut véritable chez Hegel mais doit être prise en un sens ironique, cf. D.P. Verene, *Hegel's Absolute*, Albany, State University of New York Press, 2007, p. 19-20.

[8] Cf. l'article tout en subtilité de Ph. Büttgen dans le *Vocabulaire européen des philosophies* (dir. B. Cassin), Paris, Seuil-Le Robert, 2004, p. 152-156.

[9] Cf. par exemple l'avant-propos de la *Science de la logique* III, *W.* 6, 243, trad. cit. t. 3 p. 31.

[10] *Leçon sur la philosophie de la religion 1827*, éd. cit. t. 2 p. 466.

[11] Cf. les *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, *W.* 12, 249-250, trad. cit. p. 155 et les *Cours d'esthétique*, *W.* 14, 291, trad. cit. t. 2 p. 278-279.

[12] *Leçon sur la philosophie de l'histoire 1822/23,* Introduction, éd. cit. p. 28.

[13] *Encyclopédie* II, Add. du § 246, *W.* 9, 16, trad. cit. p. 339.
[14] *Ibid.*, Add. du § 370, *W.* 9, 520, trad. cit. p. 707.
[15] *Vorlesung über Naturphilosophie* (*Leçon sur la philosophie de la nature*) *1825/26*, hrsg. von K. Bal, G. Marmasse, Th. Posch und Kl. Vieweg, Hambourg, Meiner, 2007, p. 7.
[16] Cependant, d'une certaine manière, la rupture est plus importante dans le cas de la nature que dans le cas de l'esprit. Pour revenir à l'exemple cité plus haut en effet, en dépit de la scission entre l'art et la philosophie de l'art, il existe entre eux une proximité qu'on ne retrouve pas entre la nature et la philosophie de la nature : car l'œuvre d'art, à la différence de l'être naturel, est signifiante par elle-même. Si elle est particulière, elle est néanmoins déjà idéalisante, puisque l'œuvre d'art exprime – quoique sensiblement – l'esprit.
[17] Aristote, *Analytiques postérieurs* II 19 100 a 17, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, rééd. 2000, p. 215-216.
[18] *Principes de la philosophie du droit*, Préface, *W.* 7, 28, trad. cit. p. 108.
[19] *Leçon sur la philosophie de la nature 1825/26*, éd. cit. p. 4. L'*Encyclopédie* III, Add. du § 381, *W.* 10, 25, trad. cit. p. 391 parle de « l'ingratitude souveraine de l'esprit » qui le mène à « supprimer cela même par quoi il semble médiatisé », à savoir la nature.
[20] *Vorlesung über Naturphilosophie* (*Leçon sur la philosophie de la nature*) *1821/22*, hrsg. von G. Marmasse und Th. Posch, Francfort-sur-le-Main, Peter-Lang, 2002, p. 9-10.
[21] *Ibid.*, éd. cit. p. 18.
[22] *Vorlesung über Naturphilosophie* (*Leçon sur la philosophie de la nature*) *1823/24*, hrsg. von G. Marmasse, Francfort-sur-le-Main, Peter-Lang, 2000, p. 72. Comparer avec l'*Encyclopédie* II, R. du § 246, *W.* 9, 15-16, trad. cit. p. 238. Cf. déjà l'affirmation de la *Phénoménologie* : « Rien n'est su qui ne soit dans l'expérience. » (*W.* 3, 585, trad. cit. p. 655)
[23] Cf. la *Raison dans l'histoire*, éd. cit. p. 169, trad. cit. p. 199. On connaît aussi l'anecdote rapportée par D. Henrich, *Hegel im Kontext*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1975, p. 167. C'est « tant pis pour la nature », si l'on trouve en Amérique du Sud une espèce naturelle de plante qui ne correspond pas au concept universel. Cette anecdote ne doit cependant pas être interprétée comme un symptôme du mépris de Hegel à l'égard de l'expérience : elle repose bien plutôt sur la distinction qu'il opère entre l'expérience véritable et l'expérience aberrante.
[24] Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, § 211, trad. C. Heim, Gallimard-Folio, 1971, p. 131. La question du rapport de la philosophie à l'expérience savante sera traitée de manière plus approfondie dans les chapitres 6 à 8.
[25] *Encyclopédie* I, Add. du § 145, *W.* 8, 286, trad. cit. p. 579. Pour une interprétation opposée, cf. É. Gilson, *L'être et l'essence*, Paris, Vrin, 1948, p. 223 : « Ce fut certainement l'ambition de Hegel de construire une œuvre où le système fût indiscernable de la réalité, c'est-à-dire de faire apparaître le réel comme étant, dans son essence même, un système intégralement rationalisé. »
[26] *Encyclopédie* II, Add. du § 247, *W.* 9, 26, trad. cit. p. 349.
[27] *Principes de la philosophie du droit*, Préface, *W.* 7, 26, trad. cit. p. 106.
[28] Cf. par exemple l'*Encyclopédie* I, Add. du § 172, *W.* 8, 323, trad. cit. p. 596 (nous revenons sur ce thème au chapitre 3). Hegel désigne souvent le troisième moment d'un cycle systématique comme sa « vérité » (cf. par exemple la *Science de la logique* I, *W.* 5, 83, trad. cit. p. 68), précisément parce que celui-ci, comme on le verra au chapitre 5, consiste en l'égalisation du concept et du réel, bref en l' « effectivité » (*Wirklichkeit*) du cycle considéré.
[29] *Leçon sur la philosophie de la religion 1821*, éd. cit. t. 1 p. 153, trad. P. Garniron, Paris, PUF, 1996, t. 1 p. 143 (seuls les tomes 1 et 3 de cette édition ont été traduits).
[30] *Phénoménologie*, *W.* 3, 90, trad. cit. p. 139. La « complexion simple de beaucoup d'ici »

est le troisième moment de la certitude sensible.

[31] Cf. par exemple Leibniz, *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, § 3, édition A. Robinet, Paris, PUF, 1978, p. 31.

[32] *Encyclopédie* I (1827), édition originale p. 6, trad. cit. p. 122-123.

[33] *Leçon sur la philosophie de l'histoire 1822/23,* Introduction, éd. cit. p. 7.

[34] *Ibid.*, p. 9 *sq.*

[35] *Ibid.*, p. 21.

[36] *Leçon sur l'histoire de la philosophie 1820,* Introduction, éd. cit. p. 65, trad. cit. p. 65. Cf. la *Leçon sur la philosophie de la religion 1824*, éd. cit. t. 2 p. 180, qui exonère de ce reproche les sorciers des religions africaines.

[37] *Esthétique*, cahier de notes inédit de Victor Cousin, éd. A.-P. Olivier, Paris, Vrin, 2005, p. 39. Peut-on traduire *Dasein* par « existence » ? Non, car la notion de *Dasein*, au sens précis, ne désigne pas le fait d'être, mais un certain étant, à savoir un étant singulier, donné dans l'expérience immédiate. Il est ceci ou cela, présent ici ou là : le *Dasein* est un être immédiat, pourvu d'une qualité déterminée. Par exemple, l'être-là de l'âme est le corps (cf. l'*Encyclopédie* III, Add. du § 412, *W.* 10, 198, trad. cit. p. 519), et l'être-là de la « personne » au sens du droit abstrait est la propriété (cf. les *Principes de la philosophie du droit*, Add. du § 41, *W.* 7, 102).

[38] *Phénoménologie*, Introduction, *W.* 3, 68, trad. cit. p. 117.

[39] *Leçon sur la philosophie de la religion 1827*, éd. cit. t. 2 p. 549.

[40] *Leçon sur la philosophie de la religion 1824*, éd. cit. t. 2 p. 373.

[41] Cf. J.-L. Nancy, *Hegel, l'inquiétude du négatif*, Paris, Hachette, 1997, p. 55.

[42] *Encyclopédie* I, § 6, *W.* 8, 47, trad. cit. p. 168.

[43] *Phénoménologie, W.* 3, 192, trad. cit. p. 251.

[44] Cf. les *Principes de la philosophie du droit*, Préface, *W.* 7, 24, trad. cit. p. 103. Le thème est repris dans les *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, *W.* 19, 111, trad. cit. p. 478 : « La vie politique grecque est ce qui constitue le véritable contenu de la *République* platonicienne. Platon n'est pas homme à s'attarder dans des théories et des principes abstraits. » Cf. J.-F. Kervégan, « L'effectif et le rationnel. Essai sur un *topos* hégélien et anti-hégélien », in F. Dagognet et P. Osmo, *Autour de Hegel. Hommage à Bernard Bourgeois*, Paris, Vrin, 2000, p. 239-254.

[45] Du premier, cf. la *Leçon sur les études académiques* (1803), huitième leçon, *SW.* 5, 287, et du second, *Sur la langue et la sagesse des Indiens* (1808), KFSA, 8, 295-297 et 303.

[46] *Naturphilosophie : die Vorlesung von 1819/20 (Leçon sur la philosophie de la nature 1819/20)*, in Verbindung mit K.H. Ilting hrsg. von M. Gies, Naples, Bibliopolis, 1982, p. 115.

[47] Cf. la *Leçon sur la philosophie de la nature 1823/24*, éd. cit. p. 224 ; cf. également l'*Encyclopédie* II, Add. du § 339, *W.* 9, 347, trad. cit. p. 561-562. L'histoire de l'esprit, en revanche, se conserve dans sa mémoire : c'est pourquoi il peut y avoir une philosophie de l'histoire de l'esprit.

[48] *Leçon sur la philosophie de l'histoire 1822/23,* Introduction, éd. cit. p. 96.

[49] *Leçon sur la philosophie de la nature 1823/24*, éd. cit. p. 68.

[50] *Leçon sur la philosophie de la nature 1825/26,* éd. cit. p. 10.

[51] C'est sur ce point aussi qu'il y a lieu d'opposer Hegel à Schelling, pour qui : « Puisqu'il est bien établi que les causes dernières des phénomènes naturels ne peuvent jamais être scrutées à l'aide de l'expérience, il ne reste qu'à renoncer en tout point à les connaître, ou bien à les inventer arbitrairement à la manière de la physique atomistique, ou bien au contraire à les découvrir

a priori. » (*Système de l'idéalisme transcendantal*, *SW.* 4, 453-454, trad. cit. p. 107-108)

[52] Cf. la *Leçon sur la philosophie de la nature 1825/26,* éd. cit. p. 92-93, qui oppose l'intuition de sens commun à la pensée spécieuse de Newton : « Selon Newton, la lumière est censée être composée. On a [pourtant] toujours considéré la lumière comme quelque chose de simple. C'est la pensée [réfléchissante] qui la détermine autrement que [selon] le phénomène. »

[53] *Leçon sur la philosophie de la nature 1823/24*, éd. cit. p. 142-143. Cf. l'*Encyclopédie* II, Add. du § 320, *W.* 9, 253, trad. cit. p. 490. Voir également les études de M.J. Petry : « Hegels Verteidigung von Goethes Farbenlehre gegenüber Newton », in *Hegel und die Naturwissenschaften*, M.J. Petry (Hrsg.), Stuttgart-Bad-Cannstadt, Frommann-Holzboog, 1987, p. 323-340, et de K. Gloy : « Goethes und Hegels Kritik an Newtons Farbentheorie », in *Die Naturphilosophie im deutschen Idealismus*, K. Gloy und P. Burger (Hrsg.), Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1993, p. 323-359.

[54] *Leçon sur la philosophie de la nature 1823/24*, éd. cit. p. 210. On sait que Kant avait fini, quant à lui, par admettre la décomposition de l'eau, comme en témoigne une lettre à Sömmering d'août 1795 citée par M. Lequan, *La Chimie selon Kant,* Paris, PUF, 2000, p. 104.

[55] *Encyclopédie* II, Add. du § 354, *W.* 9, 450, trad. cit. p. 654. En revanche, Hegel ne dénie pas l'existence d'êtres invisibles à l'œil nu et visibles seulement au microscope. Il ne confond donc pas expérience en général et expérience perceptive immédiate : cf. la *Leçon sur la philosophie de la nature 1821/22*, éd. cit. p. 183. De même, il évoque le télescope dans la remarque du § 320 de l'*Encyclopédie* II.

[56] Cf. l'*Encyclopédie* II, R. du § 270, *W.* 9, 86, trad. cit. p. 219-220.

[57] Dans *Spinoza et le problème de l'expression* (Paris, Minuit, 1968, p. 317-318), Gilles Deleuze montre que l'argumentation spinoziste se déploie selon deux lignes distinctes : celle de l'enchaînement formel des propositions, et celle des débats informels déployés dans les scolies.

[58] Hegel insiste régulièrement sur le fait que les avant-propos ne sauraient être confondus avec le discours philosophique à strictement parler : voir par exemple les premières lignes de la préface de la *Phénoménologie* et les dernières lignes de la préface des *Principes de la philosophie du droit.*

[59] *Leçon sur la philosophie de la nature 1823/24*, éd. cit. p. 146.

[60] *Leçon sur la philosophie de la nature 1821/22*, éd. cit. p. 15. Voir également *ibid.*, p. 27 : « L'entendement constitue le fondement de l'illusion d'un "ou bien ou bien" (*die Täuschung eines Entweder-Oder*), d'une position exclusive, laquelle est censée être vraie. »

[61] *Leçon sur l'histoire de la philosophie 1820*, Introduction, trad. cit. p. 35.

[62] *Encyclopédie* II, Add. du § 262, *W.* 9, 63, trad. cit. p. 366.

[63] Voir par exemple Aristote, *Topiques* VIII, 14. Sur la critique hégélienne de la notion traditionnelle de dialectique, voir notamment la *Science de la Logique* III, *W.* 6, 558, trad. cit. t. 3 p. 377.

[64] *Science de la logique* III, *W.* 6, 441, trad. cit. t. 3 p. 252.

[65] *Leçons sur les preuves de l'existence de Dieu*, *W.* 17, 357, trad. J.-M. Lardic, Paris, Aubier, 1994, p. 46.

[66] Voir par exemple Descartes, *L'Homme*, AT XI, 119-120 et *La Description du corps humain*, AT XI, 224-225.

[67] Cf. les *Cours d'esthétique, W.* 13, 170, trad. cit. t. 1 p. 172 : « Cette unité subjective ressort dans le vivant organique en l'espèce de la sensation. Dans la sensation et son expression,

l'âme se montre en tant qu'âme. »

[68] *Encyclopédie* III, Add. du § 381, *W.* 10, 24, trad. cit. p. 391. Cf. également les *Principes de la philosophie du droit*, R. du § 31.

[69] *Phénoménologie,* Introduction, *W.* 3, 77, trad. cit. p. 126-127. Hegel reprend une affirmation de Fichte : « Ce que [la *Doctrine de la science*] prend comme objet de sa réflexion n'est pas un concept mort, tout entier passif par rapport à la recherche et dont elle ne ferait quelque chose que par le fait de sa propre pensée – c'est au contraire une réalité vivante et active, qui produit des connaissances de soi-même et par soi-même et que le philosophe se contente de contempler. » (*Seconde introduction à la Doctrine de la science*, in *Sämmtliche Werke*, herausgegeben von I.H. Fichte, 8 Bände, Berlin, Veit, 1845/1846 (désormais *SW.*) 1, 454, trad. A. Philonenko in *Œuvres choisies de philosophie première*, Paris, Vrin, 1999, p. 265)

[70] Voir l'*Encyclopédie* III, Add. du § 395, *W.* 10, 71, trad. cit. p. 427 : « En philosophie, le simple génie ne mène pas loin. »

[71] Cf. par exemple Ch. Taylor, *Hegel et la société moderne*, Laval-Paris, Les Presses de l'université Laval et les Éditions du Cerf, 1998, p. 66-68.

[72] Cf. par exemple l'analyse de Luc Ferry, *Philosophie politique*, t. 2, *Le système des philosophies de l'histoire*, Paris, PUF, 1984, p. 53-88.

[73] *La Raison dans l'histoire*, éd. cit. p. 98, trad. cit. p. 121-122 (une partie du texte a été omise par le traducteur).

[74] Soyons plus précis : les valets de chambre observent à juste titre les dispositions mesquines des grands hommes. Mais ils ont le tort de ne pas voir, en outre, le sens du bien commun qui idéalise ces dispositions. Cf. la *Phénoménologie, W.* 3, 488-490, trad. cit. p. 552-554.

[75] *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, *W.* 12, 379, trad. cit. p. 241.

[76] *Leçon sur la philosophie de l'histoire 1822/23*, Introduction, éd. cit. p. 70.

[77] Une notion dont on ne saurait nier l'importance, mais dont il faut aussi souligner qu'elle n'apparaît ni dans les deux introductions autographes à la philosophie de l'histoire qui nous sont parvenues, ni dans la *Leçon* de 1822/23…

[78] *La Raison dans l'histoire*, éd. cit. p. 95, trad. cit. (modifiée) p. 119.

[79] Cf. *ibid.*, éd. cit. p. 102, trad. cit. p. 126.

[80] Cf. les *Principes de la philosophie du droit*, R. du § 294, *W.* 7, 462, trad. cit. p. 391.

[81] *Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft 1817-1818*, hrsg. von C. Becker, *W.* Bonsiepen, etc., trad. *Leçons sur le droit naturel et la science de l'État 1817-1818*, par J.-Ph. Deranty, Paris, Vrin, 2002, p. 213.

[82] *La Raison dans l'histoire*, éd. cit. p. 100, trad. cit. p. 124.

[83] Cf. l'analyse de B. Mabille, *Hegel, l'épreuve de la contingence*, *op. cit.* p. 163-169 et celle de Ch. Bouton, *Le procès de l'histoire. Fondements et postérité de l'idéalisme historique de Hegel*, Paris, Vrin, 2004, en particulier p. 133-166.

[84] Cf. l'*Encyclopédie* I, Add. des § 209 et 212.

[85] Cf. K. Löwith, *Histoire et salut*, trad. J.-F. Kervégan et *alii*, Paris, Gallimard, 2002.

[86] *La Raison dans l'histoire*, éd. cit. p. 98. Cette phrase est omise dans la traduction de K. Papaioannou.

[87] Cf. par exemple l'*Encyclopédie* III, Add. du § 389, *W.* 10, 45, trad. cit. p. 405.

[88] *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, *W.* 12, 46, trad. cit. p. 35. Ce thème de l'ignorance du sens universel d'une figure est mis en avant à propos de la conscience naturelle dans l'introduction de la *Phénoménologie* : « La naissance du nouvel objet […] s'offre à la conscience sans qu'elle sache comment cela lui arrive. [Cela] se déroule pour nous en quelque sorte dans son dos (*hinter seinem Rücken*). » (*W.* 3, 80, trad. cit. p. 129) Le devenir phénoménologique

de l'esprit est une vaste ruse, au sens où le progrès n'est pas assuré par le savoir absolu lui-même mais seulement par le savoir apparaissant.

[89] Cf. la *Leçon sur la philosophie de l'histoire 1822/23*, Introduction, éd. cit. p. 46-48.

[90] *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, *W.* 12, 46, trad. cit. (légèrement modifiée) p. 35-36.

[91] *Leçon sur la philosophie de l'histoire 1822/23*, Introduction, éd. cit. p. 60-61.

[92] Fichte, *Nachgelassene Schriften*, herausgegeben von I.H. Fichte, 3 Bände, Bonn, Adolph Marcus, 1834/1835, t. 2 p. 25, cité par A. Philonenko, *Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte en 1793*, Paris, Vrin, 1968, p. 117.

NOTES DU CHAPITRE 3

[1] *Phénoménologie*, Préface, *W.* 3, 24, trad. cit. p. 70.

[2] *Encyclopédie* I (1817), § 7, *G.* 6, 25, trad. cit. p. 158. Cf. également les *Principes de la philosophie du droit*, R. du § 279.

[3] *Encyclopédie* I, § 16, *W.* 8, 60, trad. cit. p. 181.

[4] *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, *W.* 19, 238, trad. P. Garniron, Paris, Vrin, 1971-1991, t. 3 p. 602.

[5] *Encyclopédie* I, § 13, *W.* 8, 58, trad. cit. p. 180-181.

[6] C'est l'interprétation proposée par J.-P. Dumont dans sa préface de la traduction de la *Relation du scepticisme à la philosophie*, trad. B. Fauquet, Paris, Vrin, 1972, p. 13.

[7] Kant, *Critique de la raison pure*, A 646, B 674, Ak. 3, 428, trad. cit. t. 1 p. 1249. Sans retracer la riche histoire de la notion de système, on peut évoquer aussi le *Fragment einer Systematologie* de J.H. Lambert (1728-1777), écrit avant 1767 mais publié de manière posthume en 1787. Il y a système, dit le § 3, lorsque des parties identifiables sont liées les unes aux autres d'une manière déterminée conformément à un dessein (*Absicht*) commun. Ce lien doit être stable, c'est-à-dire durer « tant que le dessein considéré l'exige » (*Texte zur Systematologie und zur Theorie der wissenschaftlichen Erkenntniß*, hrsg. von G. Siegwart, 1988, p. 126). Cf. également Fichte, *Sur le concept de la doctrine de la science* (première édition en 1794), *SW.* 1, 38, trad. cit. p. 29.

[8] *Encyclopédie* I, Add. du § 216, *W.* 8, 374, trad. cit. p. 616. Cf. Aristote *Met.* Z, 10, 1035 b 20 *sq.* ou *Pol.* I, 2, 1253 a 20 *sq.*

[9] *Encyclopédie* II, § 254, *W.* 9, 41, trad. cit. p. 193.

[10] *Encyclopédie* I, Add. du § 172, *W.* 8, 323, trad. cit. p. 596. L'affirmation heideggérienne selon laquelle, de Descartes à Nietzsche, la vérité est déterminée comme certitude de la représentation (cf. « L'époque des conceptions du monde », in *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. W. Brokmeier, Paris, Gallimard, 1962, p. 79), trouve donc, au moins dans le cas de Hegel, un démenti.

[11] *Phénoménologie*, Préface, *W.* 3, 22, trad. cit. p. 68.

[12] Cf. Schelling, *Sur le vrai concept de la philosophie de la nature*, *SW.* 4, 97, cité par X. Tilliette, *L'intuition intellectuelle de Kant à Hegel*, Paris, Vrin, 1995, p. 179.

[13] Un texte de l'*Encyclopédie* présente successivement la science gœthéenne, puis la science réflexive, enfin la philosophie (*Encyclopédie* I, Add. 3 du § 24, *W.* 8, 87, trad. cit. p. 480). La science gœthéenne est donc ici appréhendée comme un cas de connaissance immédiate.

[14] Voir par exemple la Lettre à Gœthe du 24 février 1821, *Briefe von und an Hegel*, Hambourg, Meiner, 1952-1960, t. 2 p. 249, trad. J. Carrère, Paris, Gallimard, 1962-1967, t. 2

p. 219, ou la *Leçon sur la philosophie de la nature 1823/24*, éd. cit. p. 231. Cf. l'analyse d'E. Renault sur le rapport Hegel-Gœthe, *Hegel, la naturalisation de la dialectique*, Paris, Vrin, 2001, p. 162-168.

[15] Si donc on définit la pensée romantique par la confiance dans les pouvoirs de l'intuition et de l'imagination (cf. par exemple les analyses de G. Gusdorf in les *Fondements du savoir romantique* et *Le savoir romantique de la nature*, Paris, Payot, 1982 et 1985), Hegel n'appartient pas à ce courant.

[16] *Phénoménologie*, Préface, *W.* 3, 31, trad. cit. p. 76. Cf. également la critique de l'impatience qui « réclame l'impossible, c'est-à-dire d'atteindre les fins visées sans les moyens », c'est-à-dire la longueur du chemin et le séjour auprès de chacun de ses moments constitutifs (*Ibid., W.* 3, 33, trad. cit. p. 77).

[17] *Encyclopédie* I, § 80, *W.* 8, 169, trad. cit. p. 343.

[18] *Ibid.*, Add. du § 227, *W.* 8, 380, trad. cit. p. 619.

[19] Aristote, *Physique* I, 8, 191 a 25-30, trad. A. Stevens, Paris, Vrin, 1999, p. 92.

[20] *Phénoménologie*, Préface, *W.* 3, 42, trad. cit. p. 86. Cf. la *Leçon sur la philosophie de la religion 1827*, éd. cit. t. 1 p. 311, trad. cit. t. 1 p. 293-294.

[21] *Phénoménologie*, Préface, *W.* 3, 43, trad. cit. p. 87.

[22] *Ibid.*, *W.* 3, 44-45, trad. cit. p. 88.

[23] Pour la critique hégélienne de l'approche mathématique du réel, voir A. Lacroix, *Hegel, la Philosophie de la nature,* Paris, PUF, 1997, p. 79-99 et Ch.-É. de Saint-Germain, *Raison et système. De la Phénoménologie de l'esprit à l'Encyclopédie des sciences philosophiques*, Paris, L'Harmattan, 2004, p. 430-438.

[24] *Science de la logique* III, *W.* 6, 250, trad. cit. t. 3 p. 41.

[25] *Encyclopédie* I (1817), § 8, *G.* 6, 25, trad. cit. p. 158.

[26] Cf. par exemple l'*Encyclopédie* I, Add. du § 151, *W.* 8, 295, trad. cit. p. 584.

[27] *Leçon sur l'histoire de la philosophie 1825/26*, Introduction, éd. cit. p. 228, trad. cit. p. 111. Cf. aussi la *Leçon sur la philosophie de la religion 1827*, éd. cit. t. 2 p. 467. Le § 7 de l'introduction de la *Phénoménologie* est tout entier consacré à la mise en évidence du caractère non seulement négatif mais aussi positif du processus systématique (*W.* 3, 73-74, trad. cit. p. 123).

[28] *Leçon sur la philosophie de la nature 1823/24*, éd. cit. p. 67. Pour une opposition similaire de la « saine raison humaine » et de « l'entendement qui ergote », voir les *Principes de la Philosophie du droit*, R. du § 216, *W.* 7, 369. On trouvera un exemple de la polysémie de l'usage hégélien de la notion de « bon sens » dans le fragment 15 des *Notes et fragments d'Iéna*, *W.* 2, 543-544, trad. cit. p. 43.

[29] *Leçon sur la philosophie de la nature 1821/22*, éd. cit. p. 4.

[30] B. Bourgeois, « Présentation » de Hegel, *Encyclopédie* I, trad. cit. p. 55-56. Nous soulignons.

[31] *Encyclopédie* III, § 572-573, *W.* 10, 378, trad. cit. p. 360.

[32] En fait, le schème est plus complexe puisqu'il comprend trois temps : d'abord l'originaire, puis sa négation réelle, et enfin sa négation infinie, c'est-à-dire idéelle.

[33] *Leçon sur la philosophie de l'histoire 1822/23*, Introduction, éd. cit. p. 120.

[34] Cf. Heidegger, *La Phénoménologie de l'esprit de Hegel,* trad. E. Martineau, Paris, Gallimard, 1984, p. 196.

[35] Cf. la distinction formulée par Descartes dans les *Secondes Réponses*, AT IX, 121-122 : l'analyse montre la voie par laquelle la chose a été méthodiquement « inventée », tandis que la synthèse part des principes pour en dégager les conséquences nécessaires. Cf. aussi, entre

autres, Kant, *Prolégomènes*, Ak. 4, 274-275, trad. cit. t. 2 p. 40-41.
[36] *Encyclopédie* I, Add. du § 227, *W.* 8, 380, trad. cit. p. 618.
[37] *Ibid.*, Add. du § 228, *W.* 8, 381, trad. cit. p. 619.
[38] *Ibid.*, Add. du § 238, *W.* 8, 390, trad. cit. p. 623.
[39] *Ibid.*
[40] *Cours d'esthétique, W.* 13, 224, trad. cit. t. 1 p. 228.
[41] *Ibid.* Le tableau du Louvre, autrefois attribué à Raphaël, l'est aujourd'hui au Parmesan. Hegel a pu l'observer lors de son voyage à Paris de 1827 (cf. la lettre à sa femme du 9 septembre 1827).
[42] On songe ici à la remarque d'Aristote, dans la *Poétique* en 1448 a 17-18, selon laquelle la *mimesis* vise à représenter les hommes meilleurs qu'ils ne sont.
[43] *Ibid., W.* 13, 372, trad. cit. t. 1 p. 383.
[44] Cf. *ibid., W.* 13, 142 *sq.*, trad. cit. t. 1 p. 142 *sq.*
[45] Régulièrement, Hegel désigne par religion l'ensemble de l'esprit absolu (cf. par exemple le § 354 de l'*Encyclopédie*). Nous parlons ici, bien entendu, de la religion par opposition à l'art et à la philosophie.
[46] *Leçon sur la philosophie de la religion 1827*, éd. cit. t. 3 p. 249, trad. cit. t. 3 p. 241.
[47] *Leçon sur la philosophie de la religion 1824*, éd. cit. p. 385.
[48] Cf. la *Leçon sur la philosophie de la religion 1827*, éd. cit. t. 2 p. 467.
[49] Cf. Hérodote, *Histoires* 2, 53, cité par exemple dans la *Leçon sur l'histoire de la philosophie 1824*, éd. cit. t. 2 p. 375.
[50] *Leçon sur la philosophie de la religion 1827*, éd. cit. t. 1 p. 284-285, trad. cit. t. 1 p. 267-268.
[51] Cf. la *Leçon sur la philosophie de la religion 1821*, éd. cit. t. 1 p. 158, trad. cit. t. 1 p. 148
[52] *Ibid.*
[53] *Correspondance*, hrsg. von R. Flechsig, Hambourg, Meiner, 1961, t. 4 p. 29, trad. cit. t. 3 p. 333.
[54] Cette division est déjà présente dans le chapitre sur la religion dans la *Phénoménologie.* Nous n'insisterons pas ici sur l'organisation alternative proposée par les *Leçons* de Berlin, à savoir le concept de la religion, la religion déterminée (qui va de la religion naturelle à la religion romaine) et la religion achevée.
[55] Sur les syllogismes finaux de l'*Encyclopédie*, cf. le chapitre 11.
[56] *Encyclopédie* III, Add. du § 379, *W.* 10, 14-15, trad. cit. p. 383.
[57] Cf. l'*Encyclopédie* I, § 6, *W.* 8, 47, trad. cit. p. 168.
[58] Pour l'identification du savoir absolu et de la « science philosophique », cf. par exemple la R. du § 25 de l'*Encyclopédie* I. La désignation de la philosophie comme savoir est à relier à l'affirmation de la préface de la *Phénoménologie* selon laquelle la philosophie doit « déposer son nom d'amour du savoir et être un savoir effectif » (*W.* 3, 14, trad. cit. p. 60). Que le savoir soit alors absolu ne signifie pas qu'il soit sans rapport avec le non-philosophique, mais qu'il n'est pas dépendant de lui. Cf. également Fichte, *Sur le concept de la doctrine de la science, SW.* 1, 44-45, trad. cit. p. 35-36.
[59] *Encyclopédie* I, § 6, *W.* 8, 47, trad. cit. p. 168.
[60] *Principes de la philosophie du droit, W.* 7, 28, trad. cit. p. 107.
[61] *Encyclopédie* I, R. du § 12, *W.* 8, 56-57, trad. cit. p. 177-178.
[62] Hegel va même plus loin que Kant de ce point de vue, qui théorise encore, quant à lui, la possibilité d'un entendement non pas discursif mais intuitif « dont la représentation ferait en même temps exister les objets de cette représentation » (*Critique de la raison pure*, B 139,

Ak. 3, 112, trad. cit. t. 1 p. 858). Nous reviendrons sur ce problème au chapitre 12.
[63] Cf. Engels, *Ludwig Feuerbach*, trad. G. Badia, Paris, Éditions sociales, 1976, p. 15-16 et Horkheimer, *Théorie traditionnelle et théorie critique*, trad. Cl. Maillard et S. Muller, Paris, Gallimard, 1974, p. 117.

NOTES DU CHAPITRE 4

[1] *Encyclopédie* I, § 18, *W.* 8, 63-64, trad. cit. p. 184. Nous nous conformons à l'habitude d'écrire « Idée » avec une majuscule, cependant non pour conférer à cette notion une signification sacrée mais pour la distinguer de l'idée au sens de la donnée mentale.
[2] Cf. Platon, *Le Phèdre*, 247 c. Cf. aussi la préface de la *Phénoménologie*, *W.* 3, 54, trad. cit. p. 98.
[3] *Principes de la philosophie du droit*, Préface, *W.* 7, 25, trad. cit. p. 104. La notion d'effectivité, comme celle d'Idée, est polysémique sous la plume de Hegel. La définition la plus générale, donnée au § 6 de l'introduction de l'*Encyclopédie*, est celle de « la raison qui est », c'est-à-dire de la rationalité réalisée, ou encore du réel pourvu d'une raison d'être.
[4] *Encyclopédie* I, § 6, *W.* 8, 47, trad. cit. p. 168. Cf. également ce passage : « Ce qu'il y a d'universel dans les choses n'est pas quelque chose de subjectif qui nous appartiendrait, mais, bien plutôt, en tant que noumène opposé au phénomène transitoire, ce qu'il y a de vrai, d'objectif, d'effectif dans les choses elles-mêmes. » (*Encyclopédie* II, Add. du § 246, *W.* 9, 19, trad. cit. p. 341).
[5] *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, *W.* 19, 110-111, trad. cit. t. 3 p. 478.
[6] *Concret* vient du latin *concrescere*, au sens de se solidifier mais aussi de croître ensemble. *Abstrakt* vient du latin *abstrahere* : tirer, enlever. En français, l'abstraction désigne communément soit l'opération qui consiste à détacher une propriété de son support, soit le résultat de cette opération, comme concept universel. Chez Hegel, l'abstraction désigne l'être déficient car originaire, le donné qui ne s'est encore ni objectivé ni autonomisé. Elle constitue non pas un résultat mais un point de départ. C'est pourquoi elle est essentiellement du côté du particulier sensible, alors que le concret est du côté de l'universel intelligible.
[7] *Encyclopédie* I, R. du § 213, *W.* 8, 368, trad. cit. p. 446.
[8] Cf. *ibid.*, Add. du § 213, *W.* 8, 369, trad. cit. p. 616 : « En philosophie, on ne s'est de tout temps préoccupé de rien d'autre que de la connaissance pensante de l'Idée. »
[9] *Encyclopédie* II, R. du § 248, *W.* 9, 28, trad. cit. p. 187.
[10] Cf. par exemple l'*Encyclopédie* III, § 426, *W.* 10, 215, trad. cit. p. 228.
[11] E. Renault, *Hegel, la naturalisation de la dialectique*, *op. cit.* p. 284. Cf. Platon, *Parménide*, 130 c-d.
[12] Cf. l'*Encyclopédie* II, Add. du § 362, *W.* 9, 477, trad. cit. p. 674 et la R. du § 365, *W.* 9, 482, trad. cit. p. 320.
[13] *Cours d'esthétique*, *W.* 13, 150, trad. cit. t. 1 p. 151.
[14] *Principes de la philosophie du droit*, R. du § 279, *W.* 7, 447, trad. cit. p. 378.
[15] *Leçon sur la philosophie de l'histoire 1822/23*, Introduction, éd. cit. p. 74.
[16] *Encyclopédie* III, Add. du § 387, *W.* 10, 41, trad. cit. p. 402. Pour prendre un autre exemple, c'est au sens abstrait que Hegel parle de l'idéalité du fini (cf. l'*Encyclopédie* I, R. du § 95, *W.* 8, 203, trad. cit. p. 360). Mais c'est en s'appuyant sur le sens concret qu'il oppose l'idéalité du pour-soi et la réalité de l'être-là (*ibid.*, Add. du § 96, *W.* 8, 204, trad. cit. p. 529).

[17] Platon, *Le Sophiste*, 253 d. Cf. *Phèdre* 265 d.
[18] Cf. par exemple Aristote, *Métaphysique* Z, 13 et les *Seconds analytiques*, I, 31.
[19] Kant, *Critique de la raison pure*, A 322, B 379, Ak. 3, 251, trad. cit. t. 1 p. 1033.
[20] Cf. *ibid.*, A 327, B 384, Ak. 3, 254, trad. cit. t. 1 p. 1036.
[21] *Leçon sur la philosophie de la religion 1827*, éd. cit. t. 2 p. 466.
[22] Sur la composition de l'existence et de la substance, cf. par exemple Thomas d'Aquin, De *Substantiis separatis*, chapitre VI, cité par E. Gilson, *L'être et l'essence*, *op. cit.* p. 105.
[23] Aristote, *Seconds Analytiques*, II 7, 92 b 4.
[24] Telle est, d'une certaine manière, l'interprétation de Schelling, pour qui la *Logique* hégélienne renvoie à la philosophie négative, connaissance du *was*, et la *philosophie de la nature* et la *philosophie de l'esprit* à la philosophie positive, connaissance du *daß*. Cf. notamment la *Philosophie de la révélation*, *SW.* 13, 57-58, trad. sous la direction de J.-F. Courtine et J.-F. Marquet, Paris, PUF, 1989, p. 77, et les *Contributions à l'histoire de la philosophie moderne*, *SW.* 10, 153-154, trad. J.-F. Marquet, Paris, PUF, 1983, p. 172.
[25] Cf. Aristote, *Métaphysique* Γ 2, 1003 b 26-27 : « Il y a identité entre un homme, homme existant, et homme. »
[26] D'ailleurs la notion de *Selbständigkeit* (subsistance-par-soi), que l'on rencontre sans cesse sous la plume de Hegel, renvoie à la conception aristotélicienne de l'οὐσια, puisqu'elle désigne ce qui subsiste à part comme une réalité qui se suffit.
[27] Cf. Kant, *Critique de la raison pure* A 218, B 266, Ak. 3, 186, trad. cit. t. 1 p. 948.
[28] Nous reviendrons sur l'interprétation hégélienne de la gravitation au chapitre 10.
[29] Cf. l'*Encyclopédie* II, § 351, *W.* 9, 431, trad. cit. p. 308.
[30] Cf. la *Leçon sur la philosophie de la religion 1827*, éd. cit. t. 2 p. 469.
[31] Fichte, *Doctrine de la science* (1794), *SW.* 1, 96, trad. cit. p. 20. Sur la définition de la vie comme unité dynamique du subjectif et de l'objectif, en aval de la *Critique de la faculté de juger*, Hölderlin joue également un rôle décisif. Cf. notamment le fragment de 1799, *Grund zum Empedokles*, *SW.* 4, 152.
[32] *Phénoménologie*, Préface, *W.* 3, 57, trad. cit. p. 102. Il y a lieu de comparer ce texte avec le passage de la préface de la seconde édition de la *Critique de la raison pure* sur la révolution copernicienne : dans un cas comme dans l'autre, nous sommes invités à renoncer à la fascination pour le seul objet donné et à considérer en quoi le sujet en rend compte. Seulement, pour Kant, le sujet est extérieur, comme sujet connaissant, tandis que, pour Hegel, il est intérieur, comme raison d'être vivante de la chose.
[33] Cf. l'*Encyclopédie* I, § 26-39. Au § 33, la notion d'ontologie est réduite à la « doctrine des déterminations abstraites de l'essence ».
[34] Cf. par exemple l'*Encyclopédie* I, Add. du § 99, *W.* 8, 211, trad. cit. p. 534.
[35] *Science de la logique* I, Préface de l'édition de 1812, *W.* 5, 16, trad. cit. t. 1 p. 5.
[36] *Leçon sur l'histoire de la philosophie 1820*, Introduction, éd. cit. p. 19, trad. cit. p. 36.
[37] *Ibid.*, éd. cit. p. 27-28, trad. cit. p. 42.
[38] Cf. l'*Encyclopédie* III, R. du § 389, *W.* 10, 44-45, trad. cit. p. 187.
[39] La présentation de ce point à propos de l'esprit est l'enjeu des cinq premiers alinéas de l'introduction de la *Phénoménologie*.
[40] G. Lebrun, *La Patience du concept. Essai sur le discours hégélien*, Paris, Gallimard, 1972, p. 341.
[41] *Ibid.*, p. 317.
[42] *Ibid.*, p. 138.
[43] *Ibid.*, p. 409.

[44] *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, *W.* 19, 360, trad. cit. t. 4 p. 761. Cf. également cette remarque dans la section consacrée à Descartes : le scepticisme ancien « ne se propose pas d'autre but que le doute lui-même » ; pour lui « on doit en rester à cette indécision de l'esprit, où celui-ci a sa liberté » (*W.* 20, 127, trad. cit. t. 7 p. 1390).

[45] Cf. la *Leçon sur la philosophie de l'histoire 1822/23*, Introduction, éd. cit. p. 73.

[46] *Encyclopédie* I, R. du § 95, *W.* 8, 203, trad. cit. p. 395. Cf. J.-F. Kervégan : "Toute vraie philosophie est un idéalisme. L'esprit et ses natures", in *Futur antérieur : Hegel passé, Hegel à venir*, Paris, 1995.

[47] Hegel ne fait ici que reprendre un usage schellingien. Pour l'auteur du *Système de l'idéalisme transcendantal* en effet, idéel (*ideell*) et réel (*reell*) sont deux termes qui se définissent l'un par rapport à l'autre, et dont le sens varie en fonction de l'« époque » de la conscience de soi que l'on considère. Formellement, l'activité réelle – objective et limitable – « va originairement à l'infini », tandis que l'activité idéelle – subjective et illimitable – est « la tendance à s'intuitionner dans cette infinité » (*SW.* 3, 398, trad. cit. p. 58).

[48] Cf. *La Différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling*, *W.* 2, 61, trad. cit. p. 142 : « L'idéalisme dogmatique s'assure l'unité du système de la façon suivante : il nie l'objet de façon générale et pose comme l'Absolu l'un des termes opposés, le sujet porteur d'une détermination, tout comme le dogmatisme, c'est-à-dire à l'état pur le matérialisme, nie le subjectif. »

[49] *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, *W.* 18, 380.

[50] *Leçon sur la philosophie de l'histoire 1822/23*, Introduction, éd. cit. p. 113.

[51] Dans ce cas, à l'unilatéralité de la déterminité (qui n'est pas auto-fondée) répond l'unilatéralité de l'être-là (qui fait alterner les apparitions et les disparitions).

[52] Cf. l'*Encyclopédie* I, Add. du § 96, *W.* 8, 204, trad. cit. p. 529.

[53] *Ibid.*

[54] Cf. la *Raison dans l'histoire*, éd. cit. p. 28 *sq.*, trad. cit. p. 47 *sq.*

[55] P. Ricœur, *Temps et récit*, Paris, Le Seuil, coll. « Points », 1991, t. 3 p. 365.

[56] *Encyclopédie* I, Add. du § 214, *W.* 8, 369-370, trad. cit. p. 616.

[57] *Encyclopédie* II, Add. du § 337, *W.* 9, 338, trad. cit. p. 553.

[58] *Principes de la philosophie du droit*, Préface, *W.* 7, 24, trad. cit. p. 104. L'affirmation est reprise dans la remarque du § 6 de l'*Encyclopédie* et dans les *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, *W.* 19, 110, trad. cit. t. 3 p. 478.

[59] Cf. par exemple l'*Encyclopédie* II, R. du § 248, *W.* 9, 29, trad. cit. p. 188-189 : « Si la contingence spirituelle, le libre arbitre, progresse jusqu'au mal, cela même est encore quelque chose d'infiniment plus élevé que le cours des astres, qui est conforme à des lois, ou que l'innocence de la plante, car ce qui s'égare ainsi est encore esprit. »

[60] *Encyclopédie* I, R. du § 6, *W.* 8, 48-49, trad. cit. p. 170.

[61] *Phénoménologie*, Préface, *W.* 3, 12, trad. cit. p. 58.

[62] Cf. les *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, *W.* 12, 377-380, trad. cit. p. 240-242.

[63] A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, 1947, p. 95. Cette analyse est reprise par Luc Ferry, *Philosophie politique* 2, *op. cit.* p. 60.

[64] *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, *W.* 12, 528-529, trad. cit. p. 340.

[65] *Leçon sur la philosophie de la religion 1824*, éd. cit. t. 2 p. 344.

NOTES DU CHAPITRE 5

[1] Il y a au moins une exception : les célèbres § 80 à 82 de l'*Encyclopédie*, à la fin du concept préliminaire de la *Science de la logique*. Malheureusement, la multiplicité des interprétations auxquelles ils ont donné lieu montre que le texte n'est pas en lui-même d'une clarté parfaite et ne peut, à lui seul, légitimer une interprétation d'ensemble du progrès systématique. Comme analyse d'ensemble de la processualité systématique, on peut également citer l'analyse du processus dialectique dans l'introduction de la *Phénoménologie*.

[2] *Encyclopédie* I, § 15, *W.* 8, 60, trad. cit. p. 181.

[3] De même que la *Sittlichkeit* ménage en son sein la possibilité d'actes contraires à l'éthique.

[4] Cf. les *Principes de la philosophie du droit*, § 127.

[5] Cf. la *Leçon sur la philosophie de l'histoire 1822/23*, Introduction, éd. cit. p. 71.

[6] Cf. par exemple l'*Encyclopédie* III, § 382, *W.* 10, 26, trad. cit. p. 178 : l'esprit « peut supporter la négation de son immédiateté individuelle [...] [et] dans cette négativité, se confirmer de manière affirmative » ; et l'*Encyclopédie* III, § 413, *W.* 10, 199, trad. cit. p. 221 : « Le moi, en tant que cette négativité absolue, est en soi l'identité dans son être-autre. »

[7] Cf. la *Leçon sur la philosophie de la religion 1824*, éd. cit. t. 2 p. 344 : « La crainte du Seigneur est la négation de sa négativité propre, la suppression de toute dépendance. »

[8] Sur la question de la négation chez Hegel, cf. J. Hyppolite, *Logique et existence*, Paris, PUF, rééd. 1991, p. 135-163. Signalons aussi que la notion de moment est parfois directement prise au sens de « moment supprimé ». Cf. par exemple la *Phénoménologie*, *W.* 3, 450, trad. cit. p. 516 : « L'un tout comme l'autre [sont posés], non pas en tant qu'étant en et pour soi, mais en tant que moments ou en tant que supprimés. »

[9] Comme de nombreuses notions sous la plume de Hegel, la notion d'*Entwicklung* présente également un sens spécifique : il s'agit alors de la processualité propre aux sphères conceptuelles, qui sera étudiée au chapitre 12.

[10] Cf. l'*Encyclopédie* II, § 359.

[11] *Encyclopédie* III, Add. du § 385, *W.* 10, 32, trad. cit. p. 397.

[12] *Encyclopédie* II, Add. du § 248, *W.* 9, 29, trad. cit. p. 350.

[13] Cf. la *Leçon sur la philosophie de la religion 1827*, trad. cit. t. 2 p. 423 : « Le concept doit à dire vrai se réaliser. Mais la réalisation du concept, les activités par lesquelles il se donne une effectivité [...] ont un autre en-soi que ce qu'est le simple concept en soi-même. » Cf. J.-L. Vieillard-Baron, *Hegel, penseur du politique*, Paris, Ed. du Félin, 2006, p. 137 *sq.*

[14] *Encyclopédie* I, § 204, *W.* 8, 359, trad. cit. p. 440-441.

[15] Soulignons que la notion de « troisième moment » est relative, et n'a de sens qu'à l'intérieur d'un cycle déterminé. Par exemple, l'organisme naturel est finalisé eu égard à l'ensemble de la nature (il est une organisation posée par soi). Mais, dans l'économie propre de l'organisme, seul l'animal est finalisé (il possède une âme autonome). Et, une fois encore, dans l'économie de l'animal, seul le moment de la vie générique peut être considéré comme finalisé (il tend à l'engendrement de nouveaux individus). Il ne faut pas opposer de manière rigide la présence et l'absence de finalité, mais opposer, dans un cycle déterminé, des moments d'immédiateté ou de médiation extérieure et un moment de médiation intérieure.

[16] Kant, *Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique*, Proposition Huit, Ak. VIII, 27, trad. cit. t. 2 p. 200.

[17] *Leçon sur la philosophie de l'histoire* 1825/26, Introduction, éd. cit. p. 45.

[18] *Phénoménologie,* Préface, *W.* 3, 23, trad. cit. p. 69.
[19] *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, *W.* 12, 425, trad. cit. p. 273.
[20] *Ibid.*
[21] *Phénoménologie*, Préface, *W.* 3, 12, trad. cit. p. 41-43.
[22] Sur la question du caractère imprévisible de l'histoire, cf. Ch. Bouton, « Hegel penseur de la fin de l'histoire ? » in J. Benoist et F. Merlini (dir.), *Après la fin de l'histoire*, Paris, Vrin, 1998, en particulier p. 106-112.
[23] *Ibid.*, R. du § 57, *W.* 7, 123, trad. cit. p. 164. Nous soulignons.
[24] *Encyclopédie* III, § 443, *W.* 10, 236, trad. cit. p. 281.
[25] Cf. la *Raison dans l'histoire*, éd. cit. p. 56, trad. cit. p. 76 : « Ainsi tout se ramène à la conscience de soi de l'esprit. Quand il sait qu'il est libre, c'est tout autre chose que lorsqu'il ne le sait pas. Quand il ne le sait pas, il est esclave et satisfait de sa servitude. » Parmi de très nombreux exemples de ce type, on peut citer l'analyse que fait Hegel des (prétendus) sacrifices d'enfants chez les Hindous et de la pratique de l'immolation des veuves : ces faits n'ont rien de scandaleux, dit-il, et ne sont que le corrélatif de la manière dont les Hindous se considèrent eux-mêmes, c'est-à-dire de ce qu'ils sont : « Pour les Hindous, la vie de l'homme est quelque chose de peu estimable, de méprisable – elle ne vaut rien de plus qu'une gorgée d'eau. [...] L'homme sans liberté n'a pas de valeur en soi-même. » (*Leçon sur la philosophie de la religion 1827*, éd. cit. t. 2 p. 497)
[26] *Encyclopédie* III, Add. du § 393, *W.* 10, 59, trad. cit. p. 417.
[27] *Leçons sur le droit naturel et la science de l'État 1817-1818*, éd. cit. p. 51, trad. cit. p. 93.
[28] *Encyclopédie* III, Add. du § 435, *W.* 10, 225, trad. cit. p. 535.
[29] *Leçon sur la philosophie de la religion 1824*, éd. cit. t. 2 p. 348.
[30] *Ibid.*, éd. cit. t. 2 p. 372. On peut ici penser à l'analyse du rapport entre la quiddité et le *tode ti* chez Aristote : la quiddité introduit certes une forme intelligible dans la matière, cependant ce qui est proprement matériel reste variable, si bien qu'il n'y a pas de définition de la substance sensible individuelle (cf. par exemple *Métaphysique* Z, 15, 1039 b 28-30).
[31] *Leçon sur la philosophie de la religion 1824,* éd. cit. t. 2 p. 297.
[32] Voir l'analyse remarquable de B. Mabille, *Hegel, L'épreuve de la contingence*, *op. cit.* en particulier p. 364-368. Cf. la définition kantienne : « Le conditionné dans l'existence en général s'appelle contingent. » (*Critique de la raison pure* A 420, B 447, Ak. 3, 289, trad. cit. t. 1 p. 1079)
[33] *Leçon sur la philosophie de la religion 1824,* éd. cit. t. 2 p. 297-299.
[34] C'est notamment pourquoi l'analyse de Luc Ferry selon laquelle la philosophie hégélienne de l'histoire serait « déterministe » est discutable (cf. L. Ferry, *Philosophie politique* 2, *op. cit.* p. 55-56). Rien dans les textes ne valide l'interprétation selon laquelle les événements historiques seraient en droit prévisibles aux yeux de Hegel. Il y a certes une nécessité de l'histoire : mais au sens où l'histoire des peuples est régie par une médiation intérieure, à savoir leur volonté propre incarnée par les grands hommes.
[35] *Encyclopédie* III, Add. du § 381, *W.* 10, 22, trad. cit. p. 389.
[36] *Phénoménologie*, *W.* 3, 38-39, trad. cit. p. 82-83.
[37] *Leçon sur la philosophie de la religion 1824*, éd. cit. t. 2 p. 312.
[38] Cf. par exemple S. Maïmon, *Versuch über die Transzendentalphilosophie*, Berlin, 1790, p. 202-203 : « Le mot « donné », que M. K[ant] emploie très souvent à propos de la matière de l'intuition [...] signifie seulement une représentation dont la manière de naître en nous nous reste inconnue. » Cf. également Fichte, *La Destination de l'homme*, *SW.* II, 221, trad. J.-Ch. Goddard, Paris, GF-Flammarion, 1995, p. 115 : « La conscience de l'objet n'est que la

conscience – non reconnue comme telle – de ma production d'une représentation de l'objet. »

[39] *Encyclopédie* III, R. du § 400, *W.* 10, 97-98, trad. cit. p. 195-196.

[40] Cf. *Ibid.*, R. du § 472, *W.* 10, 293, et *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, *W.* 20, 103.

[41] *Leçon sur la philosophie de la religion 1824*, éd. cit. t. 3 p. 164, trad. cit. t. 3 p. 159.

[42] *Science de la logique* III, *W.* 6, 553, trad. cit. t. 3 p. 372. On songe à Aristote : « Il est nécessaire que la science démonstrative parte de prémisses qui soient [...] premières, immédiates. [...] Est immédiate une proposition à laquelle aucune autre n'est antérieure. » (*Seconds Analytiques* I, 2)

[43] *Encyclopédie* III, Add. du § 405, *W.* 10, 128, trad. cit. p. 467.

[44] L. Ferry et A. Renaut, *La Pensée 68*, Paris, Gallimard, Folio-Essais, 1988, p. 284. Dans *Système et critique*, Bruxelles, Ousia, 1984, p. 137, les mêmes auteurs écrivent que, pour Hegel, « est rationnel même ce qui semble irrationnel, absurde ».

[45] A. Lacroix, *Hegel, la philosophie de la nature*, Paris, PUF, 1997, p. 25. Nous soulignons.

[46] Cf. J. McDowell, « Hegel's idealism as a radicalization of Kant », in L. Ruggiu e L. Testa (dir.), *Hegel contemporaneo : La ricezione americana di Hegel a confronto con la tradizione europe*, Milano, Guerini, 2003. W. Sellars se réclame de Hegel dès la première page de *Empiricism and the Philosophy of Mind* (1956).

[47] *Phénoménologie,* Préface, *W.* 3, 38, trad. cit. p. 82.

[48] *Encyclopédie* I, Add. du § 92, *W.* 8, 197, trad. cit. p. 526.

[49] C'est à ce titre que la moralité doit être distinguée de l'esprit psychologique pratique (dans la troisième section de l'esprit subjectif), qui n'a pour objet que le rapport à soi de la volonté subjective.

[50] *Principes de la philosophie du droit*, Add. du § 106, *W.* 7, 205.

[51] *Ibid.*, § 115, *W.* 7, 215, trad. cit. p. 214.

[52] C'est pourquoi Hegel insiste tant sur les effets non prévus et les échecs possibles de l'action, en distinguant ce dont l'individu est responsable (ce qu'il a su et voulu) et ce qui ne lui est aucunement imputable (les effets de son action qui résultent de circonstances non prévues).

[53] Cf. *ibid.*, § 49, *W.* 7, 112, trad. cit. p. 158. Et la remarque ajoute que l'inégalité de la propriété est un fait de la nature. Or « on ne peut parler d'une injustice de la nature à propos d'une répartition inégale de la possession et de la richesse, car la nature n'est pas libre, et elle n'est pour cette raison ni juste, ni injuste ».

[54] Cf. *ibid.*, § 44, *W.* 7, 106, trad. cit. p. 153, où le philosophe parle du « droit d'appropriation absolu qu'a l'homme sur toutes les choses ».

[55] Cf. *ibid.*, R. du § 135, *W.* 7, 253, trad. cit. p. 230-231. On trouve déjà cette thématique dans « la raison qui met à l'épreuve les lois » dans la *Phénoménologie.*

[56] *Ibid.*, R. du § 132, *W.* 7, 245, trad. cit. p. 227.

[57] Cf. *ibid.*, § 124, *W.* 7, 233, trad. cit. p. 221.

[58] *Phénoménologie,* préface, *W.* 3, 23, trad. cit. p. 69.

[59] *Ibid.*, *W.* 3, 24, trad. cit. p. 69.

[60] Cf. P. Macherey, *Hegel ou Spinoza ?,* Paris, La Découverte, 1990. Cf. la *Science de la Logique* II, *W.* 6, 193.

[61] Cf. l'*Encyclopédie* III § 377, *W.* 10, 9, trad. cit. p. 175.

[62] Cf. *ibid.,* § 401.

[63] *Encyclopédie* I, R. du § 10, *W.* 8, 54, trad. cit. p. 175.

[64] *Science de la Logique* I, « Par quoi faut-il que se trouve fait le commencement de la science ? », *W.* 5, 70, trad. cit. p. 53.

[65] *Encyclopédie* I, Add. du § 244, *W.* 8, 393, trad. cit. p. 624.
[66] *Encyclopédie* III, § 574, *W.* 10, 393, trad. cit. p. 373.
[67] Cf. par exemple la *Science de la logique* III, *W.* 6, 566, trad. cit. t. 3 p. 385 : « Ce résultat, entendu comme le tout allé dans soi et identique à soi, s'est donné à nouveau maintenant la forme de l'immédiateté. »
[68] Cf. *ibid.*, *W.* 6, 572, trad. cit. t. 3 p. 391 : « La méthode est le concept pur qui n'est en relation qu'à soi-même ; elle est par conséquent le rapport simple à soi qui est être. Mais il est maintenant aussi être empli, le concept se comprenant, l'être comme la totalité concrète. »
[69] *Encyclopédie* I, Add. du § 239, *W.* 8, 391, trad. cit. p. 624.
[70] *Leçon sur la philosophie de la religion 1827*, éd. cit. t. 2 p. 515.
[71] Pierre Macherey, *Hegel ou Spinoza ?*, *op. cit.* p. 252. Nous soulignons.
[72] *Ibid.*, p. 260.
[73] *Leçon sur la philosophie de la religion 1824*, éd. cit. t. 2 p. 298.
[74] *Encyclopédie* III, R. du § 433, *W.* 10, 223, trad. cit. p. 231.
[75] *Leçon sur la philosophie de la religion 1824*, éd. cit. t. 2 p. 149.
[76] *Phénoménologie*, Introduction, *W.* 3, 72, trad. cit. p. 122.
[77] *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, *W.* 20, 445, trad. cit. t. 7 p. 2064. Cf. également la préface de la *Phénoménologie* qui oppose une triplicité qui n'est qu'un « schéma sans vie » à une triplicité qui renvoie à la « vie intérieure » et à « l'auto-mouvement » (*W.* 3, 48-49, trad. cit. p. 92-93).
[78] *Encyclopédie* I, R. du § 81, *W.* 8, 172-173, trad. cit. p. 344.
[79] *Encyclopédie* II, § 358, *W.* 9, 465-466, trad. cit. p. 312.
[80] *Leçon sur la philosophie de la religion 1827*, éd. cit. t. 2 p. 455.
[81] *Encyclopédie* II, Add. du § 248, *W.* 9, 30, trad. cit. p. 351.

NOTES DU CHAPITRE 6

[1] *Encyclopédie* I, R. du § 60, *W.* 8, 146, trad. cit. p. 323.
[2] Cf. parmi de très nombreux exemples l'*Encyclopédie* I, R. du § 3 ou l'*Encyclopédie* III, § 573.
[3] É. Gilson, *L'être et l'essence*, *op. cit.* p. 213-214.
[4] *Encyclopédie* II, R. du § 246, *W.* 9, 15, trad. cit. p. 186.
[5] *Ibid.*
[6] Pour la date et les circonstances de la soutenance et de la publication de la thèse, cf. H.S. Harris, *Le Développement de Hegel*, Lausanne, L'Âge d'homme, 1988, t. 2 p. 17. De très nombreux renseignements sont fournis par H. Kimmerle, « Dokumente zu Hegels Jenaer Dozententätigkeit », *Hegel-Studien* 4, 1967, p. 21-99.
[7] Cf. J. North, *History of Astronomy and Comoslogy*, Londres, Fontana Press, 1994, p. 316.
[8] Pour le récit de la découverte par son auteur, cf. *G.* Piazzi, *Risultati delle Osservazioni della Nuova Stella*, Palerme, 1801.
[9] *Dissertatio philosophica de orbitis planetarum*, hrsg. und übersetzt von W. Neuser, Weinheim, VCH, 1986, trad. *Les Orbites des Planètes*, par F. de Gandt, Paris, Vrin, 1979, p. 163. On consultera également l'excellente édition critique de Cinzia Ferrini : *Guida al „De Orbitis Planetarum" di Hegel ed alle sue edizioni e traduzione*, Berne, Verlag Paul Haupt, 1995.
[10] *Les Orbites des Planètes*, trad. cit. p. 52. Se rire de Hegel est une tradition bien établie en

histoire de l'astronomie. Voir par exemple R. Taton, *La Science contemporaine – le XIXe siècle*, Paris, PUF, 1961, p. 3.

[11] J. Lalande, *Bibliographie astronomique, avec l'histoire de l'astronomie depuis 1787 jusqu'à 1802*, Paris, Imprimerie de la République, an XI (1803), p. 844 *sq.* Lalande est cité au moins deux fois dans l'œuvre de Hegel, dans l'*Encyclopédie* (*W.* 8, 150) et dans les *Leçons sur l'histoire de la philosophie* (*W.* 20, 330), où il est critiqué pour son matérialisme. Cf. S. Dumont, *Un astronome des Lumières, Jérôme Lalande*, Paris, Vuibert, 2008.

[12] Cf. K.O. May, *Gauss*, in C.C. Gillispie (dir.), *Dictionary of Scientific Biography*, vol. V, Macmillan Publ., New York, 1981. La méthode employée est présentée dans la *Theoria motus corporum caelestium* publiée en 1809.

[13] Selon W. Neuser, *op. cit.* p. 55, les comètes ont une excentricité allant de 0,1 à 0,9 et les planètes une excentricité allant de 0,007 à 0,25. Or celle de Cérès est de 0,079.

[14] Lalande, *op. cit.* p. 845. Selon W. Neuser, *ibid.*, Herschel croira encore en novembre 1802 que Céres est une comète.

[15] *Monatliche Correspondenz zur Beförderung der Erd- und Himmelskunde,* Gotha, juin 1801, p. 592 *sq.*, cité par E. Oeser, « Hegels Verständnis der Naturwissenschaften », in *Die Natur in den Begriff übersetzen*, hrsg. von Th. Posch und G. Marmasse, Francfort-sur-le-Main, Peter-Lang, 2005.

[16] Cf. par exemple la lettre de Méchain (1744-1804) à von Zach datée du 26 mai 1801 : « Avez-vous vu la *comète* que les journaux ont annoncé avoir été découverte à Palerme en janvier dernier ? Personne d'ici ne l'a rencontrée. » (cité dans le numéro de juillet, p. 57) Le 19 juillet, Laplace (1749-1827) est plus nuancé : « L'inclinaison [de l'astre en question] plus grande que celle des autres planètes peut faire une légère difficulté contre l'opinion de ceux qui en font une planète, mais elle est encore moindre que l'excentricité de Mercure. Je ne suis donc point éloigné de croire que cet astre est une *planète* et je vous engage bien à la chercher aussitôt qu'elle sera dégagée du Soleil. » (cité dans le numéro d'août, p. 159)

[17] *Monatliche Correspondenz,* juin 1801, p. 614.

[18] *Ibid.,* août 1801, p. 155.

[19] Lalande, *op. cit.* p. 846. Nous soulignons.

[20] *Ibid.*

[21] Par exemple Pallas, découverte en 1802, Junon, découverte en 1804, et Vesta, découverte en 1807.

[22] Cf. A. v. Humboldt, *Kosmos*, Stuttgart et Tübingen, 1845-1862, t. 3 p. 441 *sq.*, cité par E. Oeser, art. cit.

[23] De nos jours, certaines théories expliquent la loi de Titius-Bode comme la conséquence de mécanismes de résonance, qui produiraient des zones orbitales stables lors de la naissance des systèmes solaires.

[24] Il est vrai que l'Union astronomique internationale a récemment déchu Pluton de son rang de planète (cf. *le Monde* du 24 août 2006). Elle a par ailleurs validé la distinction entre les "planètes", les "planètes naines" et les "petits corps du système solaire". Pluton est ainsi relégué parmi les "planètes naines", au même rang que Céres et l'encore mystérieuse UB313, nommée Xena, découverte en 2001 aux confins du système solaire. Cette distinction a pour conséquence de ramener la série des planètes à proprement parler du système solaire à Mercure, Vénus, la Terre, Mars, Jupiter, Saturne, Uranus et Neptune.

[25] Une opinion analogue est soutenue par Schelling dans le *Bruno*, qui paraît en 1802 (*SW.* 4, 273).

[26] K. Rosenkranz, *op. cit.* p. 280.

[27] *Les Orbites des Planètes*, trad. cit. p. 130.
[28] *Monatliche Correspondenz*, juin 1801, p. 595. Nous soulignons.
[29] *Les Orbites des Planètes*, trad. cit. p. 163.
[30] *Ibid.*
[31] *Comment le sens commun comprend la philosophie*, par exemple *W.* 2, 194, trad. J.-M. Lardic, Arles, Actes Sud, 1989, p. 48.
[32] *Phénoménologie, W.* 3, 87, trad. cit. p. 136, cité par J.-M. Lardic, « La contingence chez Hegel », en complément de sa traduction de l'article cité ci-dessus, p. 94.
[33] *Encyclopédie* II (1817), R. du § 226, *G.* 6, 179, trad. cit. p. 141.
[34] *Leçon sur la philosophie de la nature 1821/22*, éd. cit. p. 67. Schelling, suivant la même évolution que Hegel, reconnaît l'existence des astéroïdes entre Mars et Jupiter dans la *Philosophie de la révélation*, Leçon III, *SW.* 13, 43-44.
[35] *Leçon sur la philosophie de la nature 1823/24*, éd. cit. p. 131. Cf. l'*Encyclopédie* II, *W.* 9, 105-106, trad. cit. p. 389-390.
[36] *Leçon sur la philosophie de la nature 1823/24*, éd. cit. p. 132.
[37] Cf. *Les Orbites des Planètes*, éd. cit. p. 138, trad. cit. p. 164. Selon W. Neuser, *op. cit.* p. 51, la seconde formule a un statut purement hypothétique : elle n'aurait en effet de sens, aux yeux de Hegel, que si l'on admet la cosmologie platonicienne et notamment l'activité du Démiurge. Dans les *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Hegel a d'ailleurs une appréciation très sévère à l'égard de la formule du *Timée* : « On ne va pas loin avec ces rapports numériques ; pour le concept, pour l'Idée, ils n'offrent aucun intérêt. » (*W.* 19, 97, trad. cit. t. 3 p. 465)
[38] *Ibid.*, éd. cit. p. 137, trad. cit. p. 163.
[39] *Textes pédagogiques*, *W.* 4, 357, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1978, p. 115, cité par E. Renault, *Hegel, la naturalisation de la dialectique*, *op. cit.* p. 168. Hegel évoque parfois des observations par microscope, par exemple dans la *Leçon* de 1821/22 sur la philosophie de la nature (éd. cit. p. 183). À l'opposé, on trouve également une affirmation de l'impuissance du microscope à fournir une explication de la croissance des végétaux dans l'introduction de la *Leçon* de 1831 sur l'histoire de la philosophie, éd. cit. p. 355-356 : « Le germe est simple [...]. Rien ne pousse qui ne soit déjà en lui – quoiqu'invisible au microscope. »
[40] Leibniz, *Mathematische Schriften* I, 85, cité par M.-N. Dumas, *La Pensée de la vie chez Leibniz*, Paris, Vrin, 1976, p. 50.
[41] Ainsi la *Leçon sur la philosophie de la nature 1823/24*, éd. cit. p. 170-171, évoque les travaux du comte Rumford sur la correspondance entre la chaleur et le travail mécanique. P. 224 sont énumérés les indices qui plaident en faveur de révolutions géologiques passées : les ossements, les dents, les fossiles ou les empreintes d'espèces animales aujourd'hui disparues, ou encore les restes d'espèces qui n'existent plus de nos jours que sous des latitudes différentes. Pour prendre encore un autre exemple, la *Leçon* cite p. 255 les expériences de Spallanzani qui mettent évidence le rôle du suc gastrique dans la digestion.
[42] *Leçon sur la philosophie de la nature 1821/22*, éd. cit. p. 183.
[43] *Encyclopédie* I, R. du § 9, *W.* 8, 52, trad. cit. p. 173. Il est à noter que cette affirmation ne concerne pas la seule philosophie de la nature mais bien toute la philosophie.
[44] Cf. la caractérisation de l'objet des remarques dans la Préface des *Principes de la philosophie du droit* : non pas « le champ d'une science regardé comme achevé et ce qu'il a de propre » mais « les représentations apparentées ou divergentes, les conséquences ultérieures et autres choses semblables » (*W.* 7, 11, trad. cit. p. 91).
[45] *Fragment de 1822/25* sur la philosophie de l'esprit, *W.* 11, 518.

[46] *Leçon sur la philosophie de la religion 1824*, éd. cit. t. 1 p. 286, trad. cit. t. 1 p. 269.
[47] *Cours d'esthétique, W.* 13, 81, trad. cit. t. 1 p. 77.
[48] *Leçon sur la philosophie de l'histoire 1822/23*, Introduction, éd. cit. p. 42.
[49] *Encyclopédie* II, Add. du § 245, *W.* 9, 14, trad. cit. p. 338.
[50] *Encyclopédie* II, Add. du § 245, *W.* 9, 14, trad. cit. p. 337.
[51] *Phénoménologie, W.* 3, 91, trad. cit. p. 141. Ce thème est repris dans la *Leçon sur la philosophie de la nature 1823/24*, éd. cit. p. 69.
[52] Cf. la *Leçon sur la philosophie de la religion 1821*, éd. cit. p. 110.
[53] Voir notamment l'*Encyclopédie* I, R. du § 7, *W.* 8, 50, trad. cit. p. 171.
[54] *Encyclopédie* III, Add. du § 378, *W.* 10, 12, trad. cit. p. 381.
[55] *Cours d'esthétique, W.* 13, 33, trad. cit. t. 1 p. 26.
[56] *Leçon sur la philosophie de l'histoire 1822/23*, Introduction, éd. cit. p. 8.
[57] *Ibid.*, p. 11.
[58] On reviendra au chapitre 8 sur l'étonnante confiance que Hegel accorde aux savoirs empiriques du point de vue de leur exactitude, une confiance diamétralement opposée à l'esprit de la critique des sources.
[59] *Leçon sur la philosophie de la nature 1823/24*, éd. cit. p. 62.
[60] *SW.* III, 283, trad. F. Fischbach et E. Renault, Paris, Le Livre de poche, 2001, p. 86-87.
[61] *Leçons sur l'histoire de la philosophie, W.* 20, 79, trad. cit. t. 6 p. 1268.
[62] *Encyclopédie* I, R. du § 12, *W.* 8, 57-58, trad. cit. p. 178-179.
[63] *Encyclopédie* I, Add. du § 38, *W.* 8, 109, trad. cit. p. 495. Nous nous appuyons largement ici sur l'analyse d'E. Renault, *Hegel, la naturalisation de la dialectique, op. cit.* p. 170 *sq.*
[64] Cf. Kant, *Prolégomènes*, § 18, Ak. 4, 297-298, trad. cit. t. 2 p. 69-70.
[65] *Encyclopédie* I, Add. du § 38, *W.* 8, 109, trad. cit. p. 495.
[66] *Leçons sur l'histoire de la philosophie, W.* 20, 79, trad. cit. t. 6 p. 1268.
[67] *Ibid., W.* 19, 315-316, trad. cit. t. 4 p. 709.
[68] Cf. l'*Encyclopédie* I, R. du § 130, *W.* 8, 260-261, trad. cit. p. 384-385.
[69] *Leçon sur la philosophie de la nature 1823/24*, éd. cit. p. 71. On verra au chapitre suivant que Hegel met aussi en avant une conception de la loi non comme liaison universelle de phénomènes déterminés mais comme principe substantiel des phénomènes.
[70] *Encyclopédie* I, § 7, *W.* 8, 49, trad. cit. p. 170-171.
[71] *Leçon sur la philosophie de la religion 1824*, éd. cit. t. 3 p. 159, trad. cit. t. 3 p. 155. Un autre passage (éd. cit. t. 2 p. 188), examine le problème épistémologique soulevé par la pharmacologie. Pour Hegel, l'efficacité des médicaments n'est souvent connue que par expérience (*Erfahrung*), tandis que la méthode rationnelle consisterait, à l'opposé, à déterminer la nature du moyen et à conclure de cette connaissance le changement que celui-ci produit. Le philosophe souligne d'ailleurs que l'empirie aboutit à la contradiction inévitable des différentes thérapeutiques. Ainsi, il rappelle que le médecin écossais John Brown (1735-1788) guérissait avec l'opium, le naphte et l'alcool ce que l'on guérissait auparavant avec des médicaments d'une nature opposée.
[72] *Leçon sur la philosophie de la nature 1823/24*, éd. cit. p. 82.
[73] Cf. *ibid.*, éd. cit. p. 66 : « Nous faisons des objets quelque chose de subjectif, de pensé, qui nous appartient, qui est produit par nous, qui est propre à l'homme. Seul l'homme pense, possède la pensée. Les choses naturelles ne pensent pas, si bien que l'un et l'autre [l'homme et la nature] sont mutuellement hétérogènes. »
[74] *Ibid.*, éd. cit. p. 73. Cf. également l'*Encyclopédie* I, R. du § 38, *W.* 8, 108-109, trad. cit. p. 300.

[75] *Leçon sur la philosophie de la nature 1823/24*, éd. cit. p. 73.
[76] *Encyclopédie* I, Add. du § 134, *W.* 8, 266, trad. cit. p. 566.
[77] *Encyclopédie* II, Add. du § 246, *W.* 9, 19, trad. cit. p. 342
[78] Cf. *E.* Renault, *op. cit.* notamment p. 113-114. Du même auteur, cf. également « Les ambiguïtés de l'épistémologie hégélienne », in M. Caron (dir.), *Hegel*, Paris, Cerf, 2007, en particulier p. 371-372.
[79] *Encyclopédie* I, Add. du § 117, *W.* 8, 241, trad. cit. p. 551-552.
[80] Cf. la remarquable analyse de Cinzia Ferrini, « Being and truth in Hegel's Philosophy of Nature », *Hegel-Studien* 37, 2002, en particulier p. 70-74. Cf. également l'exposé, appuyé en particulier sur la *Leçon* de 1823/34, de *W.* Bonsiepen, *Die Begründung einer Naturphilosophie bei Kant, Schelling, Fries und Hegel*, Francfort-sur-le-Main, V. Klostermann, 1997, p. 482-494.
[81] *Encyclopédie* II, R. du § 270, *W.* 9, 86, p. 218.
[82] Cf. L.-B. Francœur, *Traité élémentaire de mécanique, adopté dans l'instruction publique*, Paris, 1807, II, II. La référence est indiquée par Hegel dans la R. du § 270.
[83] *Encyclopédie* II, R. du § 270, *W.* 9, 86, trad. cit. p. 219-220.
[84] Hegel surdétermine largement la formule du *scolium generale* des *Principia* – mais il emboîte ainsi le pas à toute une tradition empiriste qui a vu en elle son mot d'ordre.
[85] *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, *W.* 20, 426, trad. cit. t. 7 p. 2050. Cf. aussi la *Leçon sur la philosophie de la nature 1823/24*, éd. cit. p. 37.

NOTES CHAPITRE 7

[1] *Phénoménologie*, *W.* 3, 137, trad. cit. p. 191.
[2] *Ibid.*, *W.* 3, 72 et 76, trad. cit. p. 121 et 125.
[3] Cf. par exemple *ibid.*, *W.* 3, 300, trad. cit. p. 359.
[4] *Ibid.*, *W.* 3, 443-444, trad. cit. p. 510.
[5] *Ibid.*, Préface, *W.* 3, 38, trad. cit. p. 82. Il est possible que la notion de figure (*Gestalt*) comme équivalent de moment (*Moment*) désigne, plus précisément, ce dernier pour autant qu'il relève de l'expérience, c'est-à-dire apparaît extérieurement. Pour l'explicitation de cette signification spécifique, cf. par exemple la *Leçon sur l'histoire de la philosophie 1824*, éd. cit. t. 2 p. 278.
[6] Fichte, Première introduction à la *Doctrine de la science*, *SW.* 1, 424, trad. cit. p. 246.
[7] *Phénoménologie,* Introduction, *W.* 3, 72, trad. cit. p. 121-122.
[8] *Ibid.*, *W.* 3, 80, trad. cit. p. 129.
[9] Cf. G. Planty-Bonjour, *Le Projet hégélien*, Paris, Vrin, 1993, p. 169. Cette interprétation est critiquée par F. Fischbach, *Du commencement en philosophie. Étude sur Hegel et Schelling*, Paris, Vrin, 1999, p. 169 *sq.* Pierre-Jean Labarrière a également insisté sur le caractère systématique de la *Phénoménologie.*
[10] C'est notamment Jean Hyppolite qui a défendu l'interprétation selon laquelle le progrès de la conscience est non pas spontané mais résulte de l'intervention du philosophe (cf. *Genèse et Structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Paris, Aubier, 1946, p. 44). La *Phénoménologie* ne serait pas seulement la connaissance du développement autonome de l'esprit en direction du savoir absolu, elle aurait aussi une efficace pratique sur son lecteur, qu'elle conduirait au savoir absolu. En réalité, cette interprétation s'oppose de manière frontale à l'introduction de la *Phénoménologie*, qui établit, notamment contre le kantisme, que la

critique *extérieure* est vaine précisément parce que la vie de l'esprit est une auto-critique continuée. On lui opposera en outre l'argument suivant: le lecteur ne pourrait pas lire la *Phénoménologie* s'il ne se tenait pas déjà au point de vue du savoir absolu, c'est-à-dire de la philosophie spéculative.

[11] *Phénoménologie,* Préface, *W.* 3, 29, trad. cit. p. 74. On observe une ambiguïté similaire dans le premier paragraphe de la *Seconde introduction* de la *Doctrine de la science* de Fichte. L'auteur y déclare en effet que « le philosophe s'opposerait à son propre but s'il n'abandonnait pas l'objet à lui-même, mais intervenait dans le développement du phénomène ». En même temps, il affirme que « conduire l'objet qui doit être examiné jusqu'au point précis où devient possible l'observation recherché est le travail du philosophe ». L'ambiguïté se dissipe lorsqu'on saisit que la tâche du philosophe, aux yeux de Fichte, n'est pas de faire progresser la conscience naïve mais simplement de « prêter attention aux phénomènes, les suivre convenablement et les lier correctement ». (*SW.* 1, 454, trad. cit. p. 266).

[12] *Phénoménologie,* Préface, *W.* 3, 27, trad. cit. p. 72.

[13] *Ibid.*, Introduction, *W.* 3, 77, trad. cit. p. 126-127. Cf. F. Beiser, « Hegel's historicism », in F. Beiser, *The Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge University Press, 1993, p. 284-285.

[14] *Cf.* la *Phénoménologie, W.* 3, 203-204, trad. cit. p. 261-262.

[15] *Cf. ibid.*, *W.* 3, 256, trad. cit. p. 314.

[16] *Ibid.*, *W.* 3, 166, trad. cit. p. 223.

[17] *Ibid.*, Préface, *W.* 3, 39, trad. cit. p. 83.

[18] *Ibid.,* Introduction, *W.* 3, 74, trad. cit. p. 124.

[19] *Ibid.*, *W.* 3, 72, trad. cit. p. 121.

[20] *Ibid., W.* 3, 80, trad. cit. p. 129.

[21] Jean Hyppolite commente cette sentence (*Genèse et Structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel, op. cit.* p. 30) en affirmant, il est vrai à partir d'énoncés explicites de Hegel, que l'esprit « oublie », au fur et à mesure de son développement, les figures dont il provient. Toutefois, plutôt qu'à une disparition du souvenir, l'esprit est ici face à son incapacité à s'élever au-dessus de sa particularité momentanée. Il ne s'agit pas d'un « ne plus », d'une perte, mais d'un « ne pas encore », d'une immaturité telle que l'esprit est incapable de se totaliser et de prendre en charge, dans l'unité de sa connaissance de soi, la multiplicité de ses moments.

[22] *Phénoménologie*, *W.* 3, 276, trad. cit. p. 335.

[23] On a voulu opposer la *Phénoménologie* et l'*Encyclopédie* en considérant que seule la première était caractérisée par l'opposition du pour-soi et du pour-nous. En réalité, cette opposition se retrouve dans le deuxième ouvrage. Il serait saugrenu d'affirmer que l'esprit subjectif, ou le propriétaire, ou l'homme politique, etc., ont une appréhension adéquate, c'est-à-dire philosophique, d'eux-mêmes. Dans l'un comme dans l'autre ouvrage, le philosophe (le pour-nous) considère de manière scientifique l'esprit en sa genèse (le pour-soi), qui se transforme à partir de ses propres ressources.

[24] *Phénoménologie*, *W.* 3, 178, trad. cit. p. 235.

[25] *Ibid.*

[26] *Ibid.*, *W.* 3, 188, trad. cit. p. 246. Cette affirmation anticipe de façon frappante sur ce qui est énoncé dans une addition de l'*Encyclopédie* à propos de la « physique » au sens général du terme, c'est-à-dire au sens de la science empirique de la nature: « Si la physique reposait seulement sur des perceptions, et si les perceptions n'étaient rien d'autre que le témoignage des sens, l'activité physicienne consisterait seulement dans le fait de voir, d'entendre, de

sentir les odeurs, etc., et les animaux seraient de cette manière aussi des physiciens. Mais c'est un esprit, un être pensant qui voit, entend, etc. » (*Encyclopédie* II, Add. du § 246, *W.* 9, 16, trad. cit. p. 339)

[27] *Ibid., W.* 3, 182, trad. cit. p. 239.

[28] *Ibid., W.* 3, 268, trad. cit. p. 327.

[29] *Ibid., W.* 3, 178-179, trad. cit. p. 235-236.

[30] *Ibid., W.* 3, 317, trad. cit. p. 376-377.

[31] *Ibid., W.* 3, 183, trad. cit. p. 239.

[32] *Ibid., W.* 3, 185, trad. cit. p. 242.

[33] *Ibid., W.* 3, 293, trad. cit. p. 353.

[34] *Ibid., W.* 3, 184, trad. cit. p. 242.

[35] *Ibid., W.* 3, 197, trad. cit. p. 256.

[36] *Ibid., W.* 3, 265, trad. cit. p. 323.

[37] *Ibid., W.* 3, 185, trad. cit. p. 244. Voir P.-J. Labarrière, *Structures et mouvement dialectique dans la « Phénoménologie de l'esprit » de Hegel*, Paris, Aubier-Montaigne, 1968, p. 98-99.

[38] *Ibid., W.* 3, 194, trad. cit. p. 252.

[39] L'exemple est repris dans les *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, *W.* 20, 84, trad. cit. t. 6 p. 1280.

[40] *Phénoménologie, W.* 3, 194-195, trad. cit. p. 253.

[41] Voir *ibid., W.* 3, 230, trad. cit. p. 289. On trouve cette expression avec le même sens dans la *Realphilosophie* de 1805-1806, *GW.* 8, 120.

[42] On sait comment Gœthe avait accédé à l'intuition de la plante primordiale (*Urpflanze*) dans le jardin de Palerme : « C'est ainsi qu'au terme ultime de mon voyage, en Sicile, apparut clairement à mes yeux l'identité originelle de toutes les parties du végétal, que je cherchais dès lors à retrouver partout, à percevoir partout. » (Gœthe, *La Métamorphose des plantes*, trad. H. Bideau, Paris, Triades, 1992, p. 101)

[43] Linné (1707-1778) établit son système à partir de la considération du système sexuel des végétaux : nombre, figure, proportion et situation des étamines par rapport au pistil. Il s'agit d'un système artificiel en ce sens que le critère de classification est choisi de manière conventionnelle par le botaniste. Linné le donnait pour tel, en soulignant cependant que le but du naturaliste est d'exprimer les affinités véritables des êtres (programme ici rempli par le troisième temps de la description-classification).

[44] *Phénoménologie, W.* 3, 189, trad. cit. p. 248.

[45] *Leçon sur la philosophie de la nature 1821/22*, éd. cit. p. 3.

[46] *Phénoménologie, W.* 3, 190, trad. cit. p. 248.

[47] *Ibid., W.* 3, 190, trad. cit. p. 249.

[48] Comme on le verra au chapitre 10, pour Hegel la plante se développe par ajouts de parties qui constituent autant d'individus distincts. La plante tend à se constituer comme un seul individu mais n'y parvient jamais.

[49] C'est un point que l'on retrouve sans cesse, quoique pas exclusivement, dans l'œuvre de la maturité : la loi n'est pas un savoir subjectif mais un fondement objectif.

[50] *Ibid., W.* 3, 194, trad. cit. p. 252. Cf. le § 7 des *Principes de la philosophie du droit*, qui définit la pesanteur comme « la substantialité du corps ». Cf. de même la *Leçon sur la philosophie de la religion 1827*, éd. cit. t. 2 p. 468 : « Les lois naturelles des plantes, des animaux, de leur organisation et de leur activité sont inconscientes. Ces lois sont ce qu'il y a de substantiel dans ces êtres vivants, leur nature, leur concept. »

[51] *Phénoménologie, W.* 3, 195, trad. cit. p. 254. À titre de témoignage postérieur, cf.

Schelling, *Philosophie de la révélation* I, *SW.* 13, 4, trad. cit. p. 22 : « Certains d'entre [ces phénomènes physiques], comme la pesanteur, étaient ramenés à des causes immatérielles, d'autres à de certaines matières, comme on dit, fines ou impondérables. »

[52] *Phénoménologie, W.* 3, 196, trad. cit. p. 192.

[53] *Ibid., W.* 3, 205, trad. cit. p. 264.

[54] Cf. *ibid., W.* 3, 211, trad. cit. p. 270.

[55] *Ibid., W.* 3, 197, trad. cit. p. 255-256.

[56] *Ibid.*, p. 256.

[57] *Ibid., W.* 3, 199, trad. cit. p. 258.

[58] Voir l'*Encyclopédie* II, R. du § 360, *W.* 9, 473, trad. cit. p. 335.

[59] *Phénoménologie, W.* 3, 202, trad. cit. p. 261.

[60] Voir C.F. Kielmeyer, *Ueber die Verhältniße der organischen Kräfte [Sur les rapports des forces organiques]*, Faksimile der Ausgabe Stuttgart 1793 mit einer Einführung von K.T. Kanz, Berlin, 1993, et Schelling, *L'âme du monde, SW.* 2, 561-562.

[61] Cf. l'*Encyclopédie* I, Add. du § 99, *W.* 8, 212, trad. cit. p. 535 : « Il faut [...] que [...] soit caractérisé comme l'un des préjugés les plus fâcheux qui soient, ce qui se passe lorsque, comme cela se produit souvent, toute différence et toute déterminité de l'être objectif sont cherchées simplement dans ce qui est quantitatif. Assurément, l'esprit, par exemple, est plus que la nature, l'animal est plus que la plante, mais l'on sait encore très peu de choses de ces objets et de leur différence si l'on en reste simplement à un tel « plus » ou « moins », et si l'on ne progresse pas jusqu'à les appréhender en leur déterminité propre, ici avant tout qualitative. »

[62] *Phénoménologie, W.* 3, 209, trad. cit. p. 268.

[63] *Ibid., W.* 3, 210, trad. cit. p. 269.

[64] *Phénoménologie, W.* 3, 228, trad. cit. p. 286.

[65] *Ibid., W.* 3, 231-232, trad. cit. p. 290.

[66] *Ibid., W.* 3, 232, trad. cit. p. 291.

[67] Cf. l'*Encyclopédie* III, § 395, qui cite également la physiognomonie comme déterminité anthropologique du sujet individuel.

[68] *Phénoménologie, W.* 3, 260, trad. cit. p. 317.

[69] *Ibid., W.* 3, 259, trad. cit. p. 317.

[70] Pour J. Findlay, *op. cit.*, le passage sur la physiognomonie et la phrénologie ne constitue rien d'autre qu'une digression : Hegel se saisirait de l'« opportunité » de réfuter deux pseudo-sciences. À l'inverse, la position de D.P. Verene, *Hegel's Recollection*, Albany, State University of New York Press, 1985, p. 80, semble pertinente, qui insiste sur la nécessité systématique de l'examen des points de vue que constituent la physiognomonie et la phrénologie.

[71] *Phénoménologie, W.* 3, 236, trad. cit. p. 294.

[72] *Ibid., W.* 3, 236, trad. cit. p. 295.

[73] Voir Aristoteles, *Opera omnia graece et latine*, Paris, Firmin Didot, 1857, t. 4 p. 1-15. Il est à noter que Hegel reprend à son compte ce jugement : voir les *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, *W.* 19, 198, trad. cit. t. 3 p. 564.

[74] Nous suivons ici l'article que lui consacre A. Faivre ainsi que l'article d'A.-M. Lecoq sur la physiognomonie dans l'*Encyclopædia universalis*. Cf. également Ch. Bouton, *Le procès de l'histoire*, *op. cit.* p. 96-110.

[75] *Encyclopédie* III, Add. du § 411, *W.* 10, 196, trad. cit. p. 517.

[76] *Phénoménologie, W.* 3, 241, trad. cit. p. 299.
[77] Lichtenberg, *Über Physiognomonik*, Göttigen, 1778, 2e édition, p. 35 (note de P.-J. Labarrière et G. Jarczyk dans leur traduction de la *Phénoménologie* p. 315). Georg Christoph Lichtenberg (1742-1799) fait ses études à l'université de Göttingen. Un séjour en Angleterre lui donne l'occasion de publier une suite d'études sur les gravures de Hogarth. Parallèlement à sa carrière de savant (*Anfangsgründe der Naturlehre,* 6e édition, Göttingen, 1794, *Vertheidigung des Hygrometers und der Luc'schen Theorie vom Regen,* Göttingen, 1800), il se fait polémiste, et publie des libelles anonymes ou sous divers noms de plume. Dès 1773, un traité anonyme intitulé *Timorus* s'en prend à Lavater à la suite de la controverse publique sur le judaïsme et le christianisme qui avait opposé ce dernier à Mendelssohn. Lavater et la physiognomonie constitueront dès lors ses cibles favorites. En dehors de la *Phénoménologie*, Hegel cite Lichtenberg à différentes reprises dans son œuvre, ainsi dans *Foi et savoir* et dans la *Leçon* de 1823/24 sur la philosophie de la nature (éd. cit. p. 155).
[78] *Ibid., W.* 3, 245, trad. cit. p. 303.
[79] A. McIntyre affirme dans son article « Hegel on faces and skulls », in A. McIntyre (ed.), *Hegel*, New York, 1972, p. 224, que les recherches de neurologie actuelle portant sur les localisations cérébrales sont en un sens héritières de la phrénologie. Cependant, contrairement à ce qu'avance le commentateur, on peut douter que les objections de Hegel soient susceptibles de mettre en cause les présupposés mêmes de ces recherches. Ce que Hegel rejette en effet, dans le moment de la raison observante, n'est pas l'existence de tout rapport entre le psychologique et le physiologique, mais l'idée que l'on puisse établir par voie empirique des lois universelles et fixes de ce rapport.
[80] Nous suivons G. Lantéri-Laura, *Histoire de la phrénologie*, Paris, PUF, 1970, et F. Azouvi, « La phrénologie comme image anticipée de la psychologie », *Revue de synthèse*, Paris, 1976.
[81] *Ibid, W.* 3, 248, trad. cit. p. 306.
[82] *Ibid., W.* 3, 250, trad. cit. p. 308.
[83] *Leçon sur la philosophie de l'histoire 1822/23*, Introduction, éd. cit. p. 76.

NOTES DU CHAPITRE 8

[1] Dans le domaine des savoirs réflexifs, on pourrait également évoquer les propositions de la métaphysique dogmatique : cf. par exemple l'*Encyclopédie* III, § 378 à propos de la psychologie rationnelle. L'« ancienne métaphysique » est aussi parfois définie comme une connaissance de type immédiat (par exemple dans le concept préliminaire de la *Logique* encyclopédique).
[2] *Discours du gymnase du 29 septembre 1809, W.* 4, 320-321, trad. cit. p. 84.
[3] *Leçons sur l'histoire de la philosophie, W.* 19, 116, trad. cit. t. 3 p. 483.
[4] Cf. *ibid., W.* 19, 195-196, trad. cit. t. 3 p. 561-562.
[5] Cf. *ibid., W.* 19, 172, trad. cit. t. 3 p. 539.
[6] Kant, *Critique de la raison pure*, A 84, B 116, Ak. 3, 99, trad. cit. t. 1 p. 842.
[7] *Cours d'esthétique, W.* 15, 255, trad. cit. (légèrement modifiée) t. 3 p. 236.
[8] E. Renault, *Hegel, la naturalisation de la dialectique*, *op. cit.* p. 67.
[9] *Ibid.*, p. 186.
[10] *Leçon sur la philosophie de la nature 1823/24*, éd. cit. p. 84.
[11] Le moment phénoménologique de la raison, dans l'*Encyclopédie* III, n'est pas développé.

Il n'est donc pas évident qu'il ait dû avoir, aux yeux de Hegel, le même contenu que la raison dans l'ouvrage de 1807. Mais rien n'autorise non plus à exclure ce point, puisqu'on observe, par ailleurs, un parallélisme remarquable entre les deux premières grandes sections de la *Phénoménologie* (conscience et conscience de soi) et les deux premières sections de la phénoménologie de l'esprit subjectif de l'*Encyclopédie* (conscience comme telle et conscience de soi).

[12] *Encyclopédie* I, § 12, *W.* 8, 55-56, trad. cit. p. 176-177.

[13] *Ibid.*, § 5, *W.* 8, 45, trad. cit. p. 167.

[14] *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, *W.* 20, 79, trad. cit. t. 6 p. 1268-1269.

[15] Pour Hegel, le développement des sciences expérimentales commence à l'époque moderne (cf. les *Leçon sur l'histoire de la philosophie 1825/26*, Introduction, éd. cit. p. 242, trad. cit. p. 123).

[16] *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, *W.* 19, 146, trad. cit. t. 3 p. 511.

[17] *Encyclopédie* I, Add. du § 38, *W.* 8, 110, trad. cit. p. 495.

[18] Cf. l'*Encyclopédie* III, § 377-379, *W.* 10, 9-16, trad. cit. p. 175-177. Cf. également le *Fragment sur la philosophie de l'esprit* de 1822/25, *W.* 11, 517-520.

[19] *Encyclopédie* I, § 9, *W.* 8, 53, trad. cit. p. 173-174.

[20] Lettre du 16 avril 1822. Cette lettre ne se trouve pas dans la *Correspondance* traduite par J. Carrère. Elle est traduite par J.-P. Lefebvre in Greph, *Qui a peur de la philosophie ?*, Paris, Flammarion, 1977, p. 67. La traduction est suivie d'un article de J. Derrida, « L'âge de Hegel ».

[21] *Science de la logique* I, *W.* 5, 82-83, trad. cit. p. 67.

[22] *Encyclopédie* I, R. du § 12, *W.* 8, 58, trad. cit. p. 179. Cet énoncé est cité par R. Pippin dans son article « Hegels Begriffslogik als Logik der Freiheit », in *Hegel-Studien* 36, 2001, p. 114.

[23] *Encyclopédie* I (1817), § 2, G. 6, 20, trad. cit. p. 154.

[24] *Encyclopédie* I, Add. du § 163, *W.* 8, 313, trad. cit. p. 594.

[25] *Encyclopédie* II, Add. du § 246, *W.* 9, 20, trad. cit. p. 343.

[26] *Encyclopédie* III, Add. du § 379, *W.* 10, 14, trad. cit. p. 382.

[27] Cf. Spinoza, *Éthique* II, 40, sc. 2.

[28] *Encyclopédie* III, Add. du § 379, *W.* 10, 14, trad. cit. p. 382.

[29] *Encyclopédie* II, Add. du § 275, *W.* 9, 115, trad. cit. p. 397. Peut-être eût-il mieux valu, en effet, que Hegel en restât à la philosophie…

[30] Cf. la *Leçon sur la philosophie de la religion 1827*, éd. cit. t. 2 p. 513.

[31] *Encyclopédie* III, R. du § 406, *W.* 10, 133, trad. cit. p. 205.

[32] Cf. la *Phénoménologie*, Introduction, *W.* 3, 75-76, trad. cit. p. 125.

[33] Cf. Kant, *Sur une découverte d'après laquelle toute nouvelle critique de la raison pure serait rendue inutile par une plus ancienne*, Ak. 8, 226, trad. cit. t. 2 p. 1357.

[34] Cf. l'analyse de B. Mabille, « Hegel est-il dogmatique ? », in M. Caron (dir.), *Hegel*, *op. cit.* p. 35-88.

[35] Cf. Fichte, *Doctrine de la science* (1794), § 3, *SW.* I, 119, trad. cit. p. 36-37.

[36] Qu'on songe d'ailleurs à la distinction entre « dogmatisme » et « démarche dogmatique » dans la préface de la seconde édition de la *Critique de la raison pure*, B XXXV, Ak. 3, 21.

[37] P. Macherey, *Hegel ou Spinoza ?*, *op. cit.* p. 40.

[38] Cf. les *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, *W.* 12, 553.

[39] *Encyclopédie* II, R. du § 261, *W.* 9, 57, trad. cit. p. 202.

[40] *Principes de la philosophie du droit*, § 158, *W.* 7, 307, trad. (légèrement modifiée) cit. p. 260.

[41] Kant, *Critique de la raison pure*, A 508, B 536, Ak. 3, 348-349, trad. cit. t. 1 p. 1150.
[42] Cf. par exemple l'*Encyclopédie* II, Add. du § 356, *W.* 9, 461 *sq.*, trad. cit. p. 664 *sq.*
[43] L'Appendice de la dialectique transcendantale de la *Critique de la raison pure* affirme que la raison « cherche » à réaliser le systématique dans l'entendement, que cette entreprise « postule » une unité intégrale de la connaissance de l'entendement, et que l'on tient la connaissance « pour défectueuse tant qu'elle n'est pas adéquate » aux concepts rationnels (A 645, B 674, Ak. 3, 428, trad. cit. t. 1 p. 1249). Cela montre bien que la systématisation ne se réalise pas d'un seul élan ni de manière souveraine, mais pas à pas, et en adaptant son orientation en fonction des données fournies au fur et à mesure par l'entendement.
[44] Cf. les exposés d'E. Renault pour le cas particulier de la chimie, *Hegel et la science dynamiste de son temps*, *op. cit.*
[45] *Encyclopédie* I, Add. 2 du § 163, *W.* 8, 313, trad. cit. p. 594. Cf. l'*Encyclopédie* III, Add. du § 456, *W.* 10, 266, trad. cit. p. 557.
[46] *Ibid.*, A 78, B 103, Ak. 3, 91, trad. cit. t. 1 p. 833.
[47] *Ibid.*, B 139, Ak. 3, 112, trad. cit. t. 1 p. 858.
[48] L'ambition explicite de Kant est que la table des catégories « soit complète, et que [celles-ci] couvrent pleinement le champ entier de l'entendement pur » (*Critique de la raison pure*, A 64, B 89, Ak. 3, 83, trad. cit. t. 1 p. 822), mais non que ces synthèses apparaissent comme dérivées d'un fondement qui serait en lui-même nécessaire. En effet, c'est seulement la nécessité de leur usage dans la construction de la connaissance objective qui fait l'objet d'une déduction. Tel est précisément le reproche que lui adresse Hegel, en notant qu'« accepter derechef la pluralité des catégories, de quelque manière que ce soit, pour quelque chose qui a été découvert, en allant les chercher, par exemple, dans des jugements, et s'en satisfaire ainsi, est une attitude qu'il faut, de fait, considérer comme un outrage à la science » (*Phénoménologie*, *W.* 3, 182, trad. cit. p. 239-240). Cf. sur ce thème la lettre de Fichte à Reinhold du 2 juillet 1795, GA III, 2, 345.
[49] Fr. H. Jacobi, *Brief an Fichte* (3 mars 1799), in *Werke* III, Leipzig, 1815, p. 20-22, trad. (modifiée) J.-J. Anstett in Fichte, *Œuvres philosophiques*, Paris, Aubier, 1946, p. 315.
[50] *Encyclopédie* II, Add. du § 246, *W.* 9, 16, trad. cit. p. 339. Cf. la *Leçon sur la philosophie de la nature 1823/24*, éd. cit. p. 65.
[51] Kant, *Critique de la raison pure*, A 51, B 75, Ak. 3, 75, trad. cit. t. 1 p. 812.
[52] Reinhold, *Du fondement du savoir philosophique*, Iéna, 1791, p. 110, trad. F.-X. Chenet, Paris, Vrin, 1989, p. 238-239.
[53] Cf. par exemple Reinhold, *Über das Bedürfniß, die Möglichkeit und die Eigenschaften eines allgemeingeltenden ersten Grundsatzes der Philosophie*, Iéna, 1790, p. 94.
[54] Fichte, *Doctrine de la science* (exposés de 1801-1802), *SW.* II, 12, trad. A. Philonenko, Paris, Vrin, 1987, p. 39.
[55] Fichte, *Sur le concept de la doctrine de la science*, § 7, *SW.* I, 170, in Fichte, *Essais philosophiques choisis 1794-1795*, trad. L. Ferry et A. Renaut, Paris, Vrin, 1984, p. 59. Cf. E. Renault, *Hegel, la naturalisation de la dialectique*, *op. cit.* p. 32-33.
[56] Cf. Fichte, Première introduction à la *Doctrine de la science*, *SW.* 1, 426, trad. cit. p. 247.
[57] *Ibid.*, *SW.* 1, 447, trad. cit. p. 262. Cf. pareillement le *Précis* de 1795, *SW.* 1, 334-335, trad. cit. p. 185.
[58] *Cours d'esthétique*, *W.* 13, 79-82, trad. cit. t. 1 p. 77-78. Cf. également le § 11 de l'*Encyclopédie* I.
[59] Il est inutile de souligner la dette de Hegel à l'égard de la thématique kantienne du « renversement copernicien » dans cette analyse de la décision de philosopher (c'est d'une

certaine manière l'image du renversement copernicien qui devient chez Hegel celle de la « marche sur la tête » dans la Préface de la *Phénoménologie, W.* 3, 30, trad. cit. p. 75). On n'insistera pas non plus sur l'évidente filiation fichtéenne de la thématique. Cf. Fichte, *Essai d'une nouvelle présentation de la Doctrine de la science, Première introduction*, *SW.* I, 243, trad. I. Thomas-Fogiel, Paris, Vrin, 1999, p. 101 : « Prête attention à toi-même, détourne ton regard de tout ce qui t'entoure et retourne-le vers ton intériorité ; telle est la première exigence de la philosophie. »

[60] Sur la question de la décision de philosopher, cf. F. Fischbach, *Du commencement en philosophie*, *op. cit.* p. 204-210. Cf. également E. Cattin, *La décision de philosopher*, Hildesheim, Olms, 2004, p. 14 *sq.*

[61] *La Différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling*, *W.* 2, 19, trad. cit. p. 107-108.

[62] Cf. M. Guéroult, *Études sur Fichte*, rééd. Hildesheim, Olms, 1974, p. 6. Cf. la *Seconde introduction* de la *Doctrine de la science, SW.* 1, 513, trad. cit. p. 308, sur l'accord de la conviction et de la vie. Isabelle Thomas-Fogiel a fait un usage exégétique remarquable de cette exigence de cohérence entre le *Sagen* et le *Tun*.

NOTES DU CHAPITRE 9

[1] *Encyclopédie* II, § 247, *W.* 9, 24, trad. cit. p. 187.

[2] *Encyclopédie* III, Add. du § 401, *W.* 10, 103, trad. cit. p. 449. Cf. également l'*Encyclopédie* I, Add. du § 38, *W.* 8, 111, trad. cit. p. 496.

[3] *Encyclopédie* I, Add. du § 21, *W.* 8, 77, trad. cit. p. 472.

[4] Selon la *Phénoménologie*, *W.* 3, 332, trad. cit. p. 392, ce qui « appartient seulement à la nature » « demeure quelque chose d'irrationnel ». Selon l'addition du § 247 de l'*Encyclopédie* II, *W.* 9, 25, trad. cit. p. 348, la nature n'est que « le cadavre de l'entendement ».

[5] *Leçon sur la philosophie de la nature 1825/26*, éd. cit. p. 25.

[6] Cf. Platon, *Timée*, 28 a. Chez Hegel, la logique est certes en devenir. Cependant son devenir n'est que formel dans la mesure où elle ne fait pas l'épreuve d'une altérité véritable.

[7] Platon, *Timée*, 35 a. Les *Leçons sur l'histoire de la philosophie* proposent une analyse particulièrement minutieuse du *Timée*. Par ailleurs une addition de la philosophie de l'esprit affirme le lien entre la conception grecque de la nature et « la représentation habituelle que nous avons d'elle » (*Encyclopédie* III, Add. du § 381, *W.* 10, 18, trad. cit. p. 385).

[8] La nature est donc dépourvue de signification, puisque la « signification ou [le] sens est ce qui est l'essentiel ou ce qui est l'universel, le substantiel d'un tel objet » (*Leçon sur l'histoire de la philosophie 1825/26*, Introduction, éd. cit. p. 209-210, trad. cit. p. 96). Sa signification ne lui est conférée que par l'esprit.

[9] *Leçon sur la philosophie de la religion 1824*, éd. cit. t. 2 p. 219-220. Schleiermacher, dans *der christliche Glaube* (Berlin, 1821-1822), définit lui-même la nature comme « l'ensemble du corporel [...] dans ses manifestations diverses et morcelées qui se conditionnent mutuellement ». À l'opposé, « Dieu est un être inconditionné et absolument simple » (§ 91, 1).

[10] Significativement, quand bien même la société civile est en proie aux antagonismes liés aux intérêts divergents des divers groupes sociaux et économiques, le problème de la guerre civile ne semble pas se poser aux yeux de Hegel. Cf. la *Leçon sur la philosophie de l'histoire 1822/23*, Introduction, éd. cit. p. 67 : « À l'intérieur d'une communauté éthique, une telle

dissension ne peut survenir. » Le § 338 des *Principes de la philosophie du droit,* qui analyse le droit des gens demeurant valable en période de guerre interétatique, est non moins significatif. Cf. J.-F. Kervégan, *Hegel, Carl Schmitt, le politique entre spéculation et positivité*, Paris, rééd. 2005, PUF, p. 218 *sq.*

[11] *Leçon sur la philosophie de la nature 1823/24*, éd. cit. p. 247.

[12] *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, *W.* 19, 108, trad. cit. t. 3 p. 475. Cf. *Des manières scientifiques de traiter le droit naturel*, *W.* 2, 444-445, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1972, p. 21.

[13] *Encyclopédie* III, Add. du § 382, *W.* 10, 26, trad. cit. p. 393.

[14] L'analyse de l'esprit africain est révélatrice de cette conception : « L'aptitude à la culture ne peut être refusée [aux Africains]. [...] Pourtant, ils ne montrent pas une impulsion intérieure en direction de la culture. » (*Encyclopédie* III, Add. du § 393, *W.* 10, 60, trad. cit. p. 414-415) Si l'on suit la *Leçon sur la philosophie de la religion de 1824*, ce sont les Esquimaux qui occupent le degré le plus bas. Pourtant, souligne Hegel, ces derniers appartiennent bel et bien à l'esprit puisqu'ils ont la conviction d'être supérieurs à la nature : « On peut donc considérer ces hommes comme des hommes qui se trouvent au niveau le plus bas de la conscience spirituelle. Néanmoins, chez eux, on trouve la croyance selon laquelle la conscience de soi exerce une puissance sur la nature. » (éd. cit. t. 2 p. 179) Même s'il n'y a pas de racisme spécifiquement biologique chez Hegel, il y a bien, chez lui, l'idée d'une hiérarchie des « races humaines » à l'intérieur de l'esprit. On ajoutera toutefois que, selon l'*Encyclopédie*, la race humaine constitue une détermination seulement anthropologique. C'est donc une détermination subordonnée, en ce sens qu'elle n'est pas la substance même de l'homme mais un attribut superficiel. La race, aux yeux de Hegel, est l'une des propriétés les plus inchoatives et, partant, les moins importantes de l'individu. Si rien n'autorise à affirmer que, pour lui, on peut échapper aux caractères de sa race (cf. les remarques sur le judaïsme de Spinoza, par exemple en *W.* 8, 295 et en *W.* 20, 157), toutefois la déterminité raciale, à la différence par exemple de l'expérience du monde et de la pensée de soi-même, ne rend pas véritablement compte des conceptions théoriques ni des choix éthiques de l'homme. On peut rapprocher la hiérarchie des races selon Hegel de la hiérarchie non moins abrupte qu'il établit entre l'homme et la femme. Le hégélianisme est une philosophie de la hiérarchie : celle-ci est tout d'abord naturelle puis s'idéalise en hiérarchie spirituelle.

[15] Il y a un réel anti-judaïsme de Hegel. En même temps, il déclare dans la note de la R. du § 270 des *Principes de la philosophie du droit* : les Juifs « sont avant toute chose des hommes, et ce n'est pas là une plate qualité » (*W.* 7, 421, trad. cit. p. 357).

[16] *Encyclopédie* III, Add. du § 382, *W.* 10, 27, trad. cit. p. 393.

[17] *Leçon sur la philosophie de la nature 1821/22*, éd. cit. p. 17.

[18] *Encyclopédie* III, § 384, *W.* 10, 29, trad. cit. p. 179.

[19] Cf. par exemple Descartes, *Les Principes de la philosophie* I, 26-27.

[20] Cf. par exemple l'analyse de Platon, *Philèbe* 15b-27e, sur les choses en devenir, indéterminées et inachevées (par opposition au monde intelligible, caractérisé par le περας). Hegel se réfère lui-même au *Philèbe* dans la R. du § 95 de l'*Encyclopédie*. Pour le rapprochement entre le couple esprit/nature et le couple grec juste mesure (μετρον) /démesure (ὑβρις), cf. les *Cours d'esthétique*, *W.* 14, 63, trad. cit. t. 2 p. 59. Dans la même page, le naturel est associé à l'illimité et à l'indéterminé.

[21] *Ibid.*, Add. du § 99, *W.* 8, 211, trad. cit. p. 534.

[22] *Encyclopédie* II, R. du § 248, *W.* 9, 28, trad. cit. p. 188. Cf. de même les réticences à l'égard de l'idée d'une beauté de la nature dans les *Cours d'esthétique, W.* 13, 167 *sq.*, trad. cit. t. 1

p. 169 *sq.*

[23] *Journal d'un voyage dans les Alpes bernoises, GW.* I, 392, trad. de R. Legros et F. Verstraeten, Grenoble, J. Millon, 1988, p. 81. Nous devons ce rapprochement à Bruno Haas. Cf. également la *Leçon sur la philosophie de la religion 1827*, éd. cit. t. 2 p. 439.

[24] Marx, *Œuvres complètes* II, *La sainte Famille*, trad. J. Molitor, Paris, Alfred Costes, 1927, p. 101-102.

[25] *Leçon sur l'histoire de la philosophie 1820*, Introduction, éd. cit. p. 20, trad. cit. p. 36. Cf. l'*Encyclopédie* I, R. du § 13, *W.* 8, 59, trad. cit. p. 180.

[26] En définitive, une réelle parenté apparaît entre l'opposition de la nature et de l'esprit chez Hegel et l'opposition, chez Descartes, de l'espace comme *partes extra partes* (Lettre à Morus du 5 février 1649, AT V, 270) et de l'âme, puisque, dit l'auteur des *Passions de l'âme*, « il n'y a en nous qu'une seule âme, et cette âme n'a en soi aucune diversité de parties : la même qui est sensitive est raisonnable et tous ses appétits sont des volontés » (art. 47, AT XI, 364).

[27] *Encyclopédie* II, § 250, *W.* 9, 34, trad. cit. p. 189. On ne peut que penser, ici, à la caractérisation de la société civile, par exemple aux § 182-183 des *Principes de la philosophie du droit*. Il reste cependant que la société civile est bien moins extérieure et contingente que la nature, dans la mesure où les « bourgeois » qui la composent relèvent de la même société et entretiennent un rapport non pas naturel, donc violent, mais culturel, c'est-à-dire de coopération fondée sur les représentations (cf. par exemple le § 187 et sa Remarque).

[28] *Encyclopédie* I, § 216, *W.* 8, 374, trad. cit. p. 451.

[29] *Encyclopédie* II, Add. du § 337, *W.* 9, 338, trad. cit. p. 553.

[30] *Ibid.*, Add. du § 352, *W.* 9, 436, trad. cit. p. 642.

[31] *Encyclopédie* III, Add. du § 381, *W.* 10, 19-20, trad. cit. p. 386.

[32] Cf. *ibid.*, § 401.

[33] *Ibid.*, Add. du § 381, *W.* 10, 20, trad. cit. p. 387. Cf. la *Leçon sur la philosophie de la religion 1824*, éd. cit. t. 2 p. 176 : « Même la faim, la soif, etc., en nous sont différents de ce qu'ils sont dans le chien, précisément parce que nous sommes esprit. »

[34] Cf. l'*Encyclopédie* II, § 359 et sa remarque.

[35] *Encyclopédie* III, Add. du § 427, *W.* 10, 217, trad. cit. p. 530.

[36] La remarque du § 45 des *Principes de la philosophie du droit*, *W.* 7, 107, trad. cit. p. 154, soutient un raisonnement analogue à propos de la propriété : « Avoir une propriété apparaît comme un moyen eu égard au besoin, pour autant que l'on situe celui-ci en premier ; mais la position véritable de la question est que, du point de vue de la liberté, la propriété est, en tant que premier être-là de celle-ci, une fin essentielle pour soi. »

[37] C'est là un point que Marx reprend dans son analyse du travail humain : l'animal est rivé à son besoin immédiat alors que l'homme ne travaille vraiment que lorsqu'il en est libéré : cf. les *Manuscrits de 1844*, « Le travail aliéné », pagination originale p. 24, trad. E. Bittigelli, Paris, Éditions sociales, 1972, p. 63-64.

[38] *Encyclopédie* II, Add. du § 370, *W.* 9, 520, trad. cit. p. 707.

[39] Cf. l'analyse de G. Swain, "De Kant à Hegel : deux époques de la folie", in *Dialogue avec l'insensé*, Paris, Gallimard, 1995, p. 1-28.

[40] *Encyclopédie* II, *R.* du § 248, *W.* 9, 28, trad. cit. p. 188.

[41] *La Raison dans l'histoire*, éd. cit. p. 58, trad. cit. (modifiée) p. 78-79. Cf. l'Add. du § 379 de l'*Encyclopédie* III, *W.* 10, 14-15, trad. cit. p. 383. Nous reviendrons sur ce texte au chapitre 14.

[42] *Encyclopédie* I, Add. du § 145, *W.* 8, 286, trad. cit. p. 579.

[43] Cf. par exemple le § 8 des *Principes de la nature et de la grâce*, G. VI, 602, ou encore *La*

Monadologie, art. 37 : « Il faut que la raison suffisante ou dernière soit hors de la suite ou *series* de ce détail des contingences, quelque infini qu'il pourrait être. » Cf. B. Mabille, « Hegel et la signification du principe de raison », in O. Tinland (dir.), *Lectures de Hegel*, *op. cit.* p. 113 *sq.*

[44] *Encyclopédie* II, R. du § 248, *W.* 9, 28, trad. cit. p. 188. À l'opposé, l'esprit se caractérise par la contingence supprimée : « De même le contingent se fait valoir ensuite aussi dans le monde de l'esprit, comme on l'a remarqué déjà précédemment concernant la volonté, qui contient en elle le contingent dans la figure du libre arbitre, toutefois seulement comme moment supprimé. » (*Encyclopédie* I, Add. du § 145, *W.* 8, 286, trad. cit. p. 579)

[45] *Cours d'esthétique, W.* 13, 162, trad. cit. t. 1 p. 164.

[46] *Encyclopédie* III, Présentation du traducteur, p. 97.

[47] Cf. cette remarque de la *Leçon sur la philosophie de la religion 1824*, éd. cit. t. 3 p. 158, trad. cit. t. 3 p. 154 : « Le contenu sensible est justement celui qui ne peut être certain en lui-même, parce qu'il n'existe pas par l'esprit en tant que tel, parce qu'il se situe sur un autre terrain, qu'il n'est pas posé par le concept. »

[48] Cf. l'*Encyclopédie* II, Add. du § 246, *W.* 9, 19, trad. cit. p. 342 : « La vérité des choses est qu'elles sont, en tant que de telles choses immédiatement singulières, c'est-à-dire sensibles, simplement une apparence, une apparition. »

[49] Cf. la *Leçon sur la philosophie de la religion 1827*, éd. cit. t. 2 p. 523.

[50] *Encyclopédie* II, R. du § 248, *W.* 9, 27-28, trad. cit. p. 187.

[51] *Encyclopédie* III, Add. du § 381, *W.* 10, 24, trad. cit. p. 391.

[52] *Ibid.*, *W.* 10, 19, trad. cit. p. 385-386.

[53] *Encyclopédie* I, Add. du § 219, *W.* 8, 376, trad. cit. p. 617.

[54] *Encyclopédie* II, Add. du § 350, *W.* 9, 350, trad. cit. p. 638. Cf. Aristote *Met.* Z, 10, 1035 b 20 *sq.*

[55] *La Raison dans l'histoire*, éd. cit. p. 55, trad. cit. (modifiée) p. 75-76.

[56] *Leçon sur la philosophie de l'histoire 1822/23*, Introduction, éd. cit. p. 38.

[57] Cf. notamment l'*Encyclopédie* III, § 383, *W.* 10, 27, trad. cit. p. 178-179.

[58] Cf. la *Leçon sur l'histoire de la philosophie 1820*, Introduction, éd. cit. p. 30, trad. cit. p. 43 : « La nature est comme elle est et ses modifications ne sont pour cette raison que des répétitions, son mouvement est simplement circulaire. Plus précisément, l'acte [de l'esprit] consiste à se connaître. Je suis, mais immédiatement je ne suis tel que comme organisme vivant ; en tant qu'esprit, je ne suis que pour autant que je me connais. »

[59] *Encyclopédie* III, Add. du § 389, *W.* 10, 47, trad. cit. p. 407.

[60] *Ibid.*, Add. du § 396, *W.* 10, 76, trad. cit. p. 430.

[61] Cf. les *Leçons sur la philosophie de la religion*, *W.* 17, 259 : « L'animal ne travaille pas naturellement mais seulement sous la contrainte. »

[62] Voir Aristote, *De Anima* II, 4, 415 b.

[63] Schelling, *Aphorismes pour introduire à la philosophie de la nature*, *SW.* 7, 181-183, in *Œuvres métaphysiques*, trad. J.-F. Courtine et E. Martineau, Paris, Gallimard, 1980, p. 58-60.

[64] *Encyclopédie* II, § 251, *W.* 9, 36, trad. cit. p. 191.

[65] *Leçon sur la philosophie de la nature 1821/22*, éd. cit. p. 20. Cf. *ibid.*, p. 4 : « On pourrait en appeler, chez l'homme, au sens de la nature non prévenu, pour exposer l'insuffisance de cette manière [réflexive] de considérer la nature. Tout sens non prévenu appréhende la nature comme un tout vivant, pressent qu'elle est une totalité. »

[66] Cf. Jean-François Filion, *Dialectique et matière. La conceptualité inconsciente des proces-*

sus inorganiques dans la Philosophie de la nature de Hegel, Laval, PUL, 2007, p. 139-143.
[67] Cf. l'*Encyclopédie* III, Add. du § 389, *W.* 10, 46, trad. cit. p. 405.
[68] Nicolas Février dans *La mécanique hégélienne* (Louvain, Peeters, 2000) défend également l'idée selon laquelle le développement de la nature hégélienne obéit de part en part à une causalité finale. Le commentateur s'appuie principalement sur les commentaires très louangeurs adressés par Hegel à la philosophie de la nature d'Aristote. Mais cet argument est-il suffisant ?
[69] Cf. la *Propédeutique philosophique*, *W.* 4, 33, trad. M. de Gandillac, Paris, Minuit, 1963, p. 149.
[70] *Encyclopédie* II, § 249, *W.* 9, 31, trad. cit. p. 189.
[71] *Ibid., R.* du § 249, *W.* 9, 31, trad. cit. p. 189.
[72] *Leçon sur la philosophie de la nature 1823/24,* éd. cit. p. 93.
[73] Cf. W. Bonsiepen, « Hegels kritische Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen Evolutionstheorie », in *Hegels Philosophie der Natur,* M.J. Petry und R.P. Horstmann (Hrsg.), Stuttgart, Klett-Cotta, 1986, p. 157.
[74] Cf. *la Leçon sur la philosophie de la nature 1823/24,* éd. cit. p. 224.
[75] *Encyclopédie* I, Add. du § 140, *W.* 8, 276, trad. cit. p. 572.
[76] *Science de la Logique* II, *W.* 6, 184, trad. cit. (légèrement modifiée) t. 2 p. 223.
[77] On a noté à juste titre le caractère autoritaire de la pédagogie hégélienne, qui s'exprime par exemple dans cette sentence : « Comme la volonté, la pensée, elle aussi, doit commencer par l'obéissance. » (*Textes pédagogiques*, *W.* 4, 332, trad. cit. p. 95) Cette conception est associée à une analyse métaphysique précise : ce qui est inchoatif est incapable de se développer par soi et requiert une méditation extérieure.
[78] *Encyclopédie* II, § 248, *W.* 9, 27, trad. cit. p. 187.
[79] *Leçon sur la philosophie de la religion 1827*, éd. cit. p. 510.
[80] *Encyclopédie* II, Add. du § 252, *W.* 9, 39-40, trad. cit. p. 358.
[81] Cf. C. Chevalley, « Nature et loi dans la philosophie moderne », in D. Kambouchner (dir.), *Notions de philosophie* I, Paris, Folio, 1995, p. 127 *sq.*
[82] Rappelons cette définition de Kant : « On entend par nature, prise substantivement (*formaliter*), l'ensemble des phénomènes pour autant que ceux-ci sont dans une connexité générale en vertu d'un principe interne de causalité. » (*Critique de la raison pure*, A 418, B 446, Ak. 3, 289, trad. cit. t. 1 p. 1079)

NOTES DU CHAPITRE 10

[1] Cf. l'*Encyclopédie* II, § 297.
[2] *Leçon sur la philosophie de la nature 1823/24*, éd. cit. p. 194.
[3] *Encyclopédie* III, Add. du § 448, *W.* 10, 253, trad. cit. p. 549-550.
[4] *Ibid.*
[5] Hegel s'oppose donc ici à Kant, pour qui l'espace « est essentiellement un » (*Critique de la raison pure*, A 25, B 39, Ak. 3, 53, trad. cit. t. 1 p. 786).
[6] Nous verrons au chapitre 12 ce que le passage « immédiat » – ce dont il s'agit ici – signifie pour la philosophie.
[7] *Encyclopédie* II, Add. du § 262, *W.* 9, 62, trad. cit. p. 366.
[8] Comme on le sait, la première loi de Newton énonce que tout corps persévère dans l'état de repos ou de mouvement uniforme en ligne droite dans lequel il se trouve, à moins que

quelque force n'agisse sur lui et ne le contraigne à changer d'état (cf. l'exposé de Michel Blay, *Les « Principes » de Newton*, Paris, PUF, 1995, p. 47 *sq.*).

[9] *Encyclopédie* II, Add. du § 264, *W.* 9, 65, trad. cit. p. 368.

[10] *Ibid.*, Add. du § 265, *W.* 9, 67, trad. cit. p. 368-369.

[11] *Ibid.*, § 267, *W.* 9, 75, trad. cit. p. 211.

[12] *Leçon sur la philosophie de la nature 1823/24*, éd. cit. p. 120. Cf. la *Raison dans l'histoire*, éd. cit. p. 55, trad. cit. p. 75.

[13] *Encyclopédie* II, § 268, *W.* 9, 80, trad. cit. p. 216.

[14] Cf. la *Leçon sur la philosophie de la nature 1823/24*, éd. cit. p. 125.

[15] *Encyclopédie* I, Add. du § 81, *W.* 8, 175, trad. cit. p. 515.

[16] *Leçon sur la philosophie de la nature 1823/24*, éd. cit. p. 124.

[17] *Encyclopédie II,* R. du § 270, *W.* 9, 89, trad. cit. p. 223.

[18] Cf. la *Leçon sur la philosophie de la nature 1819/20*, Nachschrift Ringier, éd. cit. p. 38.

[19] *Encyclopédie* II, Add. du § 269, *W.* 9, 84, trad. cit. p. 377.

[20] *Leçon sur la philosophie de la nature 1819/20*, Nachschrift Ringier, éd. cit. p. 30

[21] *Encyclopédie* II, § 269, *W.* 9, 83, trad. cit. p. 217.

[22] *Science de la logique* II, *W.* 6, 98, trad. cit. p. 112.

[23] *Leçon sur la philosophie de la nature 1821/22*, éd. cit. p. 25 : « Chacun des niveaux indiqués est, du point de vue du concept, plus intensif que le précédent. »

[24] *Leçons sur la philosophie de la religion*, *W.* 17, 58.

[25] *Encyclopédie* II, Add. du § 281, *W.* 9, 135, trad. cit. p. 409.

[26] *Ibid.*, Add. du § 275, *W.* 9, 113, trad. cit. p. 395.

[27] *Ibid.*, *W.* 9, 112, trad. cit. p. 393.

[28] *Ibid.*, *W.* 9, 114, trad. cit. p. 395.

[29] *Ibid.*, Add. du § 281, *W.* 9, 135, trad. cit. p. 409.

[30] *Ibid.*, Add. du § 276, *W.* 9, 119, trad. cit. p. 399.

[31] *Ibid.*, Add. du § 286, *W.* 9, 148, trad. cit. p. 418.

[32] *Leçon sur la philosophie de la nature 1823/24*, éd. cit. p. 154.

[33] *Ibid.*, p. 135.

[34] *Ibid.*, p. 63

[35] *Ibid.*, p. 167.

[36] *Ibid.*, p. 170. Sur la question de la chaleur, cf. Th. Posch, *Die Mechanik der Wärme in Hegels Jenaer Systementwurf von 1805/06*, Aix-la-Chapelle, Shaker Verlag, 2005.

[37] *Ibid.*, p. 173-174.

[38] *Encyclopédie* II, Add. du § 310, *W.* 9, 199-200, trad. cit. p. 453.

[39] Cf. *ibid.*, Add. du § 310, *W.* 9, 201, trad. cit. p. 454.

[40] *Ibid.*, § 328, *W.* 9, 294, trad. cit. p. 282.

[41] *Ibid.*, Add. du § 329, *W.* 9, 299, trad. cit. p. 531.

[42] Cf. plus haut à propos de la décomposition de l'eau. Les mentions de Lavoisier sont rares et peu claires chez Hegel. Voir néanmoins les *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, *W.* 18, 205, trad. cit. t. 1 p. 51 et *W.* 18, 334, trad. cit. t. 1 p. 167. Voir également l'*Encyclopédie* II, Add. du § 328, *W.* 9, 297, trad. cit. p. 529. Par ailleurs, sans nommer Lavoisier, Hegel dénie toute validité à l'étude des constituants chimiques de l'air inspiré et expiré : « On peut trouver [...] que l'air inspiré possède d'autres constituants que l'air expiré. On peut ainsi faire des investigations sur le processus chimique. Mais les modifications du processus [organique] ne doivent pas être tenues pour chimiques. Elles n'adviennent en tant que chimiques qu'aux morts. » (*Leçon sur la philosophie de la nature 1823/24*, éd. cit. p. 252-253) Pour un exposé

complet sur la chimie, notamment dans ses rapports avec les controverses scientifiques dont Hegel est le spectateur attentif, cf. E. Renault, *Hegel, la naturalisation de la dialectique*, *op. cit.* p. 225-284 et *Philosophie chimique*, *op. cit.*, p. 193-282.

[43] *Leçon sur la philosophie de la nature 1821/22*, éd. cit. p. 26.

[44] *Encyclopédie* II, Add. du § 310, *W.* 9, 200, trad. cit. p. 454.

[45] *Ibid.*, R. du § 360, *W.* 9, 473, trad. cit. p. 316.

[46] Comme le souligne R. Legros, « Hegel, l'esprit comme vie d'une totalité », *Les Archives de philosophie*, 2007, 70/3, p. 426, le modèle de la vie, constamment utilisé par Hegel pour caractériser le processus de l'Idée, ne doit pas être identifié sans précaution à la vie organique naturelle. Car cette dernière, relevant de l'extériorité, est une vie imparfaite.

[47] Kant, *Critique de la Faculté de juger,* Introduction IX, Ak. 5, 196, trad. cit. p. 126.

[48] Cf. la *Science de la Logique* III, *W.* 6, 438, trad. cit. t. 3 p. 249.

[49] Kant, *Critique de la Faculté de juger*, § 77, Ak. 5, 405, trad. cit. t. 2 p. 376.

[50] *Ibid.*, Ak. 5, 405-406, trad. cit. p. 376.

[51] Cf. les *Jenaer Systementwürfe* (1803/04), *GW.* 6, 94, qui affirment déjà le caractère organique du géologique : « Rien qu'un coup d'œil sur la construction de la Terre nous apprend que le schéma organique de la formation de la Terre se conserve constamment. »

[52] Fichte, *Fondement du droit naturel*, *SW.* III, 221, trad. A. Renaut, Paris, PUF, 1984, p. 231. Bachelard a mis en évidence, à partir d'autres références, la croyance largement partagée, à l'époque des Lumières, en la fécondité des mines : voir *La Formation de l'esprit scientifique,* Paris, Vrin, rééd. 1972, p. 156-158.

[53] Plotin, *Ennéades*, IV 4, 27, trad. É. Bréhier, Paris, Les Belles Lettres, 1927, p. 129-130.

[54] Cf. sur ce point O. Breidbach, *Das Organische in Hegels Denken*, Würzburg, J. Königshausen & T. Neumann, 1982, p. 115-124.

[55] *Encyclopédie* II, § 343, *W.* 9, 371, trad. cit. p. 303.

[56] *Leçon sur la philosophie de la nature 1823/24*, éd. cit. p. 230.

[57] *Ibid.*, p. 229-230.

[58] Hegel adopte les vues de Schelver (1778-1832), pour qui le fruit empoisonne la plante.

[59] Cf. l'*Encyclopédie* II, Add. du § 368, *W.* 9, 505-508, trad. cit. p. 694-697.

[60] M. Foucault, *Les Mots et les choses*, *une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966, p. 288.

[61] *Encyclopédie* II, Add. du § 351, *W.* 9, 432, trad. cit. p. 639.

[62] *Ibid.*, § 351, *W.* 9, 431, trad. cit. p. 308.

[63] L'interprétation selon laquelle le caractère propre de la nature est l'absence de « pour soi » trouve donc ici sa limite (cf. L. Ferry, *Philosophie politique* II, Paris, PUF, 1987, p. 66).

[64] *Leçon sur la philosophie de la religion 1824*, éd. cit. t. 2 p. 192.

[65] Cf. Aristote, *Histoire des animaux*, IV, 9.

[66] Cf. par exemple l'*Encyclopédie* III, § 377, *W.* 10, 9, trad. cit. p. 175.

[67] Cf. par exemple Aristote, *Traité de l'Âme*, II, 1, 412 a, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, rééd. 1992, p. 66 : « Par vie nous entendons le fait de se nourrir, de grandir et de dépérir par soi-même. »

[68] Kant, *Critique de la Faculté de juger*, § 64, Ak. 5, 369, trad. cit. t. 2 p. 1160-1163. Kant évoque la reproduction de l'arbre selon l'espèce (engendrement d'un nouvel individu), selon l'individu (croissance), et le conditionnement réciproque des différents membres.

[69] Cf. l'*Encyclopédie* II, Add. du § 370.

[70] Voir l'*Encyclopédie* III, Add. du § 406, *W.* 10, 139, trad. cit. p. 471. Cf. Schelling, *Recherches philosophiques sur l'essence de la liberté humaine*, trad. cit. p. 170-171 : « La

maladie particulière ne se déclare que si des éléments dont la liberté, ou la vie, ne doit servir qu'à leur permettre de demeurer dans l'ensemble s'efforcent d'être pour eux-mêmes. »

[71] *Encyclopédie* II, § 373, *W.* 9, 529, trad. cit. p. 326. Sur le médicament comme poison, voir les analyses perspicaces de J. Derrida, *Glas*, Paris, Galilée, 1974, p. 132-133.

[72] Cf. D. von Engelhardt, « Hegels philosophisches Verständnis der Krankheit », in O. Breidbach und D. von Engelhardt (Hrsg.), *Hegel und die Lebenswissenschaften*, Berlin, WB, 2002, p. 135-156.

[73] *Encyclopédie* II, § 375, *W.* 9, 535, trad. cit. p. 330. On peut penser à la vieillesse telle qu'elle est analysée par Bichat: pour celui-ci en effet, la mort a pour préalable l'extinction de la « vie animale » (par opposition à la « vie organique »), c'est-à-dire de l'ensemble des fonctions extérieures (par opposition aux fonctions végétatives). Cf. Bichat, *Recherches physiologiques sur les vie et la mort* (1800), rééd. Genève-Paris-Bruxelles, Alliance culturelle du livre, 1962, p. 163. – Hegel possédait dans sa bibliothèque personnelle un exemplaire des *Recherches physiologiques sur la vie et la mort.*

[74] *Encyclopédie* I, Add. du § 81, *W.* 8, 173, trad. cit. p. 513.

[75] *Encyclopédie* III, Add. du § 396, *W.* 10, 76, trad. cit. p. 430. La contradiction qui définit le destin de la nature extérieure est déjà thématisée par Schelling: voir *L'âme du monde, SW.* 2, 520: « Dans toute organisation, il doit nécessairement régner la plus grande *unité* du processus vital eu égard au tout, et en même temps la plus grande individualité de ce processus eu égard à chaque organe particulier. » (Cité et traduit par B. Bourgeois, *L'Idéalisme allemand*, Paris, Vrin, 2000, p. 121)

[76] *Principes de la philosophie du droit*, Add. du § 321, *W.* 7, 493. Cf. également le *Droit naturel*, *W.* 2, 482, trad. cit. p. 55-56. Pour une analyse plus pessimiste encore de l'état de « longue paix », étonnante chez l'auteur du *Vers la paix perpétuelle,* voir Kant, *Critique de la Faculté de juger*, § 28.

[77] *Principes de la Philosophie du droit*, R. du § 347, *W.* 7, 506, trad. cit. p. 415.

[78] *Encyclopédie* II, § 375, *W.* 9, 535, trad. cit. p. 330.

[79] *Ibid.*, § 370, *W.* 9, 519, trad. cit. (légèrement modifiée) p. 325.

[80] *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, *W.* 12, 74. Cf. Qohélet 1,9.

[81] Cf. J. Findlay, *Hegel, A Re-Examination,* Londres, Allen & Unwin, 1964, p. 279, D. Wandschneider, *Raum, Zeit, Relativität*, Francfort-sur-le-Main, Klostermann, p. 202 *sq.*, et A. Lacroix, *Hegel. La philosophie de la nature*, *op. cit. p.* 100-121.

[82] *Encyclopédie* II, Add. du § 275, *W.* 9, 112, trad. cit. p. 393.

[83] *Ibid.*, *W.* 9, 113, trad. cit. p. 394. Comme le montre Jean-François Filion (*Dialectique et matière, op. cit.* p. 219-220), la lumière a, pour Hegel, une vitesse dans le milieu planétaire et une propagation instantanée dans l'espace interstellaire.

[84] *Principes de la philosophie du droit*, Préface, *W.* 7, 26, trad. cit. p. 106. Cf. également les *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, *W.* 19, 111, trad. cit. t. 3 p. 479.

[85] *Hegel's Philosophy of Nature*, edited and translated with an introduction and explanatory notes by M.J. Petry, 3 volumes, Londres, George Allen and Unwin Ldt, 1970.

NOTES DU CHAPITRE II

[1] Théodore F. Geraets, « Les trois lectures philosophiques de l'*Encyclopédie* ou la réalisation du concept de la philosophie chez Hegel », *Hegel-Studien*, 10, 1975, p. 231-254. Cet article est reproduit in Olivier Tinland (dir.), *Lectures de Hegel*, *op. cit.* p. 156 *sq.* Les indications

de pagination qui suivent renvoient à ce dernier ouvrage.

[2] Th. Geraets, art. cit. p. 165.

[3] *Ibid.*, p. 164.

[4] *Encyclopédie* I, Présentation du traducteur, p. 53.

[5] *Ibid.*, p. 60. Bien entendu, nous ne contestons pas la nécessité pragmatique d'une lecture sans cesse recommencée du texte hégélien. Mais la question est de savoir si, en droit, l'intelligence authentique de l'œuvre ne peut être atteinte qu'en un second temps, après une première compréhension d'ensemble qui serait nécessairement inadéquate.

[6] Th. Geraets, art. cit. p. 191.

[7] La notion de point de vue (*Standpunkt*) apparaît certes au § 576, mais rien n'indique qu'il s'agisse alors du point de vue du lecteur sur l'*Encyclopédie* : « Le deuxième syllogisme [...] est déjà le point de vue de l'esprit lui-même, qui est le terme médiatisant du processus, qui présuppose la nature et l'enchaîne avec le logique. » (*Encyclopédie* III, *W.* 10, 394, trad. cit. p. 374)

[8] On ne saisit d'ailleurs pas très bien s'il s'agit de lectures de l'*Encyclopédie* telle qu'elle est publiée par Hegel ou bien de lectures d'une *Encyclopédie* « idéale ». Dans le premier cas, le premier syllogisme peut-il être lui-même considéré comme une lecture, puisque par hypothèse, il n'est pas distinct de l'*Encyclopédie* publiée ? Dans le second cas, on aimerait en savoir davantage sur cette encyclopédie idéale.

[9] *Leçon sur l'histoire de la philosophie 1825/26*, Introduction, éd. cit. p. 260, trad. cit. p. 137.

[10] *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, *W.* 19, 431, trad. cit. t. 4 p. 850. Ce commentaire désapprobateur sur Schulze, dans l'article de 1802 sur *La relation du scepticisme avec la philosophie,* est également significatif : « Tout d'abord [Schulze] rappelle que bien souvent celui qui, le premier, a trouvé une idée sur le chemin de la vérité, en saisissait beaucoup moins bien le contenu, le fondement, les conséquences que d'autres qui à sa suite cherchaient avec soin à en découvrir l'origine et la signification ; jusqu'à présent l'intention véritable du scepticisme aurait été le plus souvent méconnue, etc. » (*W.* 2, 222, trad. cit. p. 29-30) Pour Hegel non seulement la thématique issue de Schleiermacher, selon laquelle on pourrait mieux comprendre un auteur que celui-ci ne s'est compris, est vaine, mais c'est l'idée même d'une ré-interprétation qui est suspecte.

[11] *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, *W.* 12, 291, trad. cit. p. 180.

[12] Cf. l'*Encyclopédie* III, Add. du § 392, *W.* 10, 56, trad. cit. p. 414.

[13] *Encyclopédie* I, R. du § 81, *W.* 8, 172-173, trad. cit. p. 344.

[14] Cf. par exemple G. Lasson, *Einleitung in Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Leipzig, 1911, p. XI *sq.*

[15] Les *Leçons sur l'histoire de la philosophie* évoquent certes des doctrines individuelles, mais dans le cadre du *système* de toutes les doctrines.

[16] *Encyclopédie* I, Add. du § 187, *W.* 8, 339, trad. cit. p. 604.

[17] *Ibid.*, § 217, *W.* 8, 374, trad. cit. p. 451.

[18] *Encyclopédie* II, Add. du § 342, *W.* 9, 367-371, trad. cit. p. 581-583 *passim*. Le texte porte non plus sur le vivant logique mais sur le vivant naturel, mais ce point ne porte pas préjudice à notre argumentation.

[19] Th. Geraets, art. cit. p. 164-165.

[20] Cf. par exemple la *Science de la logique* III, *W.* 6, 522, trad. cit. t. 3 p. 339 : « Sous tous les rapports, l'abstrait doit constituer le commencement et l'élément dans lequel et à partir duquel se déploient les particularités et les riches figures du concret ». Pour Fichte, cf. par exemple le § 1 de la *Doctrine de la science de 1794* : « Les règles d'après lesquelles cette

réflexion est instituée ne sont pas encore démontrées comme valables, mais sont présupposées tacitement comme connues et établies. Ce n'est que bien plus tard qu'elles seront déduites du principe, dont la fondation n'est exacte qu'à la condition de l'exactitude de ces lois. C'est là un cercle, mais c'est un cercle inévitable. » (*SW.* 1, 92, trad. cit. p. 17)

[21] Pour documenter l'usage du terme *prius* chez Hegel, voir ce passage d'une addition de l'*Encyclopédie* qui oppose le commencement dans le temps et le *prius* comme commencement vrai, qui vient cependant en dernier : « La nature est ce qui est premier dans le temps, mais le *prius* absolu est l'Idée ; ce *prius* absolu est ce qui est ultime (*das Letzte*), le commencement vrai. » (*Encyclopédie* II, Add. du § 248, *W.* 9, 30, trad. cit. p. 352)

[22] M. Foucault, *Les mots et les choses*, *op. cit.* p. 396-397.

[23] Cf. l'*Encyclopédie* III, § 377, *W.* 10, 9, trad. cit. p. 175.

[24] De ce point de vue, Hegel manifeste une grande proximité avec le Schelling du *Système de l'idéalisme transcendantal* : « Notre recherche devra donc progresser jusqu'à tant que ce qui est posé pour nous dans le moi comme objet soit aussi posé pour nous dans le moi comme sujet, c'est-à-dire jusqu'à ce que pour nous la conscience de notre objet coïncide avec la nôtre, donc jusqu'à ce que le moi lui-même soit parvenu pour nous au point dont nous étions partis. » (*SW.* 3, 389, trad. cit. p. 50-51)

[25] Même si l'histoire de la philosophie n'apparaît pas de fait dans le parcours de l'*Encyclopédie*, il est raisonnable d'admettre qu'elle y a pourtant sa place de droit. On peut alors imaginer que l'histoire de la philosophie entretient avec les syllogismes finaux le même rapport que, dans la section sur l'État, l'histoire mondiale avec le droit constitutionnel interne.

[26] *Encyclopédie* III, § 575, *W.* 10, 394, trad. cit. p. 373.

[27] *Ibid.*, § 575, *W.* 10, 394, trad. cit. p. 374 : « C'est seulement dans l'un des extrêmes qu'est posée la liberté du concept. »

[28] *Ibid.*, § 576, *W.* 10, 394, trad. cit. p. 374.

[29] *Ibid.*, § 577, *W.* 10, 394, trad. cit. p. 374.

[30] Cf. la *Science de la logique* I, *W.* 5, 43, trad. cit. p. 26.

[31] *Encyclopédie* I, § 17, *W.* 8, 62-63, trad. cit. p. 183.

[32] *Ibid.*, § 10, *W.* 8, 53, trad. cit. p. 174.

[33] La proximité avec Fichte est ici remarquable. Selon l'exposé du « Concept de la *Doctrine de la science* », le premier acte de la conscience, soit A, est intrinsèquement nécessaire. En revanche, la *pensée* de A est conditionnée par une série de présuppositions qui, de proche en proche, sont elles-mêmes conditionnées par A. « La forme de la science devance donc toujours sa matière, et c'est la raison [...] du fait que la science comme telle, n'est jamais que *vraisemblable*. Dans la première [série, c'est-à-dire l'objet de la philosophie], rien de non démontré n'est présupposé ; mais on doit nécessairement présupposer, pour la possibilité de la seconde [série, c'est-à-dire de la philosophie], ce qui ne se laissera démontrer qu'après. » (*SW.* 1, 80, trad. cit. p. 67-68)

[34] Cf. I. Thomas-Fogiel, *Fichte*, Paris, Vrin, 2004, p. 45-59.

NOTES DU CHAPITRE 12

[1] Le passage de la *Science de la logique* à la philosophie de la nature – un des textes les plus commentés et les plus problématiques du corpus – semble au premier abord constituer ici une exception, mais l'examen des textes, au chapitre 13, montrera qu'il ne déroge pas au modèle

commun et ne thématise pas vraiment le geste par lequel le moment antérieur produit le moment ultérieur ou se métamorphose en lui.

[2] *Encyclopédie* I, Add. du § 161, *W.* 8, 308-309, trad. cit. p. 591.

[3] *Ibid.*, Add. du § 81, *W.* 8, 173, trad. cit. p. 513.

[4] Spinoza, *Éthique* III, prop. VI.

[5] *Encyclopédie* I, § 84, *W.* 8, 181, trad. cit. p. 347.

[6] Cf. la *Science de la logique* I, *W.* 5, 95, trad. cit. p. 69.

[7] *Principes de la philosophie du droit,* R. du § 107, *W.* 7, 205, trad. cit. p. 209.

[8] *Encyclopédie* III, Add. du § 381, *W.* 10, 24, trad. cit. p. 391.

[9] Ainsi, dans la nature, on a affaire de part en part à une même tendance à la négation abstraite de la diversité phénoménale : néanmoins la loi interne des êtres naturels est à chaque fois particulière. Sur la question générale de la tendance chez Hegel, cf. D. Wittmann, « Le concept de *Trieb* : entre logique et sciences concrètes » in J.-M. Buée, E. Renault et D. Wittmann (dir.), *Logique et sciences concrètes, nature et esprit dans le système hégélien*, *op. cit.* p. 171-206.

[10] *Phénoménologie*, *W.* 3, 78, trad. cit. p. 127.

[11] *Encyclopédie* III, § 442, *W.* 10, 234, trad. cit. p. 236-237.

[12] *Ibid.*, § 469, *W.* 10, 288, trad. cit. p. 267.

[13] *Encyclopédie* II, § 352, *W.* 9, 435, trad. cit. p. 308.

[14] *Principes de la philosophie du droit*, § 142, *W.* 7, 292, trad. cit. p. 253.

[15] *Encyclopédie* III, Add. du § 379, *W.* 10, 14, trad. cit. p. 382.

[16] *Ibid.*, § 412, *W.* 10, 197, trad. cit. p. 220.

[17] *Ibid.*, § 413, *W.* 10, 199, trad. cit. p. 221.

[18] Certes, au sein même de l'anthropologie, il peut y avoir un rapport de domination abstraite de l'âme à l'égard du corps, par exemple dans le moment de l'habitude. Mais, justement, lorsque le moment de l'anthropologie se clôt, la conformité réciproque de l'âme et du corps a été atteinte.

[19] Cf. B. Bourgeois, *Le vocabulaire de Hegel*, Paris, Ellipses, 2000, p. 26 ; « Dialectique et structure dans la philosophie de Hegel », in *Études hégéliennes. Raison et décision*, Paris, PUF, 1992, p. 122 *sq.*

[20] *Leçon sur la philosophie de l'histoire 1822/23*, Introduction, éd. cit. p. 61.

[21] *Encyclopédie* I, Add. 2 du § 24, *W.* 8, 84, trad. cit. p. 477.

[22] *Encyclopédie* III, Add. du § 382, *W.* 10, 26, trad. cit. p. 392.

[23] *Leçon sur la philosophie de l'histoire 1822/23*, Introduction, éd. cit. p. 91. Cet énoncé intervient au sein d'une analyse de la culture (*Kultur*). Cf. *a contrario* les *Cours d'esthétique* I, *W.* 13, 135, trad. cit. t. 1 p. 136 : « L'ignorant est non libre, car face à lui se tient un monde étranger, un au-delà et un dehors dont il dépend sans avoir fait de ce monde étranger quelque chose qui serait pour lui-même et dans lequel il serait auprès de lui-même comme dans ce qui lui appartiendrait. »

[24] Cf. l'*Encyclopédie* I, Add. 2 du § 24, *W.* 8, 84, trad. cit. p. 477 (sur la liberté de l'homme naturel).

[25] Cf. l'*Encyclopédie* III, Add. du § 433, *W.* 10, 223, trad. cit. p. 534 (sur la liberté des Grecs et des Romains).

[26] Cf. les *Principes de la philosophie du droit*, § 99 et 100.

[27] Cf. *ibid.*, R. du § 166, *W.* 8, 316, trad. cit. p. 413. Pour le rapprochement des deux termes, voir Hölderlin, *Urtheil und Seyn* (1795), in *Sämtliche Werke*, hrsg. von F. Beissner, Stuttgart, à partir de 1946, t. 4 p. 216. Le substantif *Urteil* vient en réalité du verbe *erteilen* : voir

F. Kluge, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, Berlin, Walter de Gruyter, 1989, p. 753. Pour l'étymologie d'un terme opposé, mais non moins hasardeuse, cf. la *Leçon sur la philosophie de la religion 1821*, éd. cit. t. 2 p. 85 : « rein – re-ein – wieder einig mit sich » (« pur [signifie] uni à nouveau avec soi-même »).

[28] Cf. l'*Encyclopédie* I, Add. du § 187, *W.* 8, 339, trad. cit. p. 604.

[29] M. Vetö, *Les deux voies de l'idéalisme allemand*, Grenoble, Jérôme Millon, 2 vol. 1998-2000, t. 1 p. 319-320.

[30] Kant, *Critique de la raison pure*, B 139, Ak. 3, 112, trad. cit. t. 1 p. 857-858. Fichte adopte une position analogue en opposant, au moi fini, « un moi auquel rien ne s'opposerait, c'est-à-dire [...] l'impensable idée de Dieu ». (*Doctrine de la science* § 5, *SW.* 1, 254, trad. cit. p. 128)

NOTES DU CHAPITRE 13

[1] *Encyclopédie* II, Add. du § 247, *W.* 9, 26, trad. cit. p. 349.

[2] *Leçon sur la philosophie de la religion 1827*, éd. cit. t. 1 p. 295, trad. cit. t. 1 p. 278.

[3] Cf. B. Bourgeois, *Études hégéliennes*, *op. cit.* p. 121-133 et p. 323-348.

[4] *Science de la logique* III, *W.* 6, 573, trad. cit. (légèrement modifiée) t. 3 p. 392-393.

[5] L'Idée est désignée quelques lignes plus bas comme « Idée pure ».

[6] *Leçon sur la philosophie de la nature 1825/26*, éd. cit. p. 24.

[7] Cf. la *Phénoménologie*, Préface, *W.* 3, 31, trad. cit. p. 76.

[8] *Leçon sur la philosophie de l'histoire 1822/23*, Introduction, éd. cit. p. 62. Nous soulignons.

[9] *Science de la logique* III, *W.* 6, 572, trad. cit. t. 3 p. 392. Nous soulignons.

[10] *Encyclopédie* III, Add. du § 377, *W.* 10, 9, trad. cit. p. 379. Cf. aussi l'*Encyclopédie* I, R. du § 164, *W.* 8, 314, trad. cit. p. 41 : « L'absolument concret est l'esprit. »

[11] *Encyclopédie* III, R. du § 467, *W.* 10, 285, trad. cit. p. 266.

[12] *Phénoménologie*, *W.* 3, 158, trad. cit. p. 215.

[13] *Ibid.*, *W.* 3, 227, trad. cit. p. 285-286.

[14] *Science de la logique* III, *W.* 6, 572, trad. (modifiée) cit. t. 3 p. 391.

[15] Cf. par exemple les *Principes de la philosophie du droit*, *W.* 7, 406, trad. cit. p. 343.

[16] *Encyclopédie* III, Add. du § 381, *W.* 10, 18, trad. cit. p. 384.

[17] *Phénoménologie*, Préface, *W.* 3, 28, trad. cit. p. 73.

[18] *Ibid.*, *W.* 3, 36, trad. cit. p. 80.

[19] La représentation de la création continuée, évoquée par Hegel (cf. l'*Encyclopédie* II, Add. du § 247, *W.* 9, 26, trad. cit. p. 349), n'élimine pas cette difficulté, dans la mesure où cette représentation implique que *toute* la nature est créée à nouveau à chaque instant.

[20] Cf. le § 193 de l'édition de 1817 de l'*Encyclopédie* I, *G.* 6, 144, trad. cit. p. 279.

[21] *Encyclopédie* I, § 244, *W.* 8, 293, trad. cit. p. 463.

[22] La *Leçon sur la Logique de 1831*, hrsg. von U. Rameil und H.C. Lucas, Hambourg, Meiner, 2001, p. 226, trad. J.-M. Buée, J.-M. Lardic et D. Wittmann, Paris, Vrin, 2007, p. 203 écrit : « L'Idée en tant qu'intuitionner est la nature. » Cf. aussi la *Leçon sur la philosophie de la religion 1824*, éd. cit. t. 2 p. 328 : « La production intuitive n'est pas une production consciente, mais l'éternelle activité productrice de la nature. »

[23] Cf. notre analyse au chapitre 12.

[24] Cf. l'*Encyclopédie* I, § 243, *W.* 8, 292, trad. cit. p. 463 : « La science conclut de cette manière en saisissant le concept d'elle-même comme de l'Idée pure pour laquelle elle est

l'Idée. »
[25] *Ibid.*, § 97, *W.* 8, 205, trad. cit. p. 360
[26] *Ibid.*, Add. du § 94, *W.* 8, 200, trad. cit. p. 528.
[27] *Encyclopédie* II, Add. du § 357, *W.* 9, 464, trad. cit. p. 667.
[28] *Leçon sur la philosophie de la religion 1821*, éd. cit. t. 2 p. 67.
[29] *Leçon sur la philosophie de l'histoire 1822/23,* Introduction, éd. cit. p. 81.
[30] Cf. les *Principes de la philosophie du droit,* § 260.
[31] *Leçon sur la philosophie de la religion 1824*, éd. cit. t. 2 p. 253.
[32] *Leçon sur la philosophie de la religion 1827*, éd. cit. t. 2 p. 426.
[33] *Leçon sur la philosophie de l'histoire 1822/23,* Introduction, éd. cit. p. 80. Cf. de même l'addition du § 184 des *Principes de la philosophie du droit* à propos de la société civile : « La réalité est ici extériorité, dissolution du concept, indépendance des moments existants rendus *libres*. »
[34] *Phénoménologie*, *W.* 3, 146, trad. cit. p. 202.
[35] Le verbe « sich entschließen », traduit à juste titre par « se résoudre », ne connote pas toujours une liberté véritable mais parfois aussi une liberté limitée, une situation de contradiction entre la spontanéité et la dépendance. Par exemple, disent les *Cours d'esthétique*, l'homme de l'Antiquité qui interroge un oracle doit « se résoudre » à agir de telle ou telle manière alors même que l'énoncé oraculaire est ambigu (*W.* 14, 51, trad. cit. t. 2 p. 48). La résolution est ici le fait d'un sujet fini et sous l'emprise d'un principe aliénant. De même, la *Leçon sur la philosophie de la religion 1821*, éd. cit. t. 2 p. 77, parle d'une « résolution contingente » (*zufälliges Entschließen*).
[36] *Encyclopédie* II, R. du § 248, *W.* 9, 28, trad. cit. p. 187.
[37] Cf. la *Raison dans l'histoire*, éd. cit. p. 38, trad. cit. p. 58 : « C'est la forme de la vérité religieuse, d'après laquelle le monde n'est pas livré au hasard ou à des causes extérieures et accidentelles, mais est régi par une Providence. »
[38] *Science de la logique* I, *W.* 5, 44, trad. cit. p. 27.
[39] *Science de la Logique* III, *W.* 6, 573, trad. cit. t. 3 p. 393.
[40] Cf. l'*Encyclopédie* I, Add. du § 94, *W.* 8, 199, trad. cit. p. 528 : « On a bien aussi coutume d'affirmer que la pensée doit nécessairement succomber si elle s'abandonne à la considération de cette infinité [le contexte indique qu'il s'agit ici de la mauvaise infinité de la nature]. »
[41] *Encyclopédie* II, Add. du § 247, *W.* 9, 24, trad. cit. p. 347.
[42] *Phénoménologie*, *W.* 3, 443, trad. cit. p. 509.
[43] *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, *W.* 20, 157, trad. cit. t. 6 p. 1441 (à propos de la création selon Descartes).
[44] *Ibid.*, *W.* 20, 240, trad. cit. t. 6 p. 1600 (à propos de la création selon Leibniz).

NOTES DU CHAPITRE 14

[1] Plotin, *Ennéades* I, IV, 4, 10.
[2] Descartes, *Méditations métaphysiques* II, AT VII, 27 ; AT IX, 21.
[3] Leibniz, *Monadologie*, art. 84.
[4] Hume, *Essais moraux, politiques et littéraires* I (1742), chapitre XXI.
[5] Cf. H. Schleier (Hrsg.), *Johann Gottfried Herder und progressive bürgerliche Geschichts-*

und Gesellschaftstheorien zwischen 1720 und 1850, Berlin, Akademie-Verlag, 1979.

[6] Hegel traduit *Geist* par *mens* dans l'annonce de son cours d'hivers de 1806 sur la *Phénoménologie : Phænomenologia mentis* (Universitätsbibliothek Jena, 178). Nous devons cette remarque à Georges Faraklas.

[7] *Encyclopédie* III, Add. du § 381, *W.* 10, 21, trad. cit. p. 387.

[8] *Encyclopédie* II, § 376, *W.* 9, 357, trad. cit. p. 720.

[9] L'idée d'une finalité des êtres naturels à l'égard de l'esprit est constamment récusée par Hegel, qui raille par exemple la représentation selon laquelle « les abeilles [feraient] du miel pour la nourriture de l'homme » ou selon laquelle « le chêne-liège croîtrait [de sorte que nous puissions fabriquer] des bouchons de bouteille » (*Leçons sur l'histoire de la philosophie*, *W.* 20, 24). Cette position n'est cependant pas liée à l'idée d'une éventuelle éminence de la nature, qui serait supérieure aux buts mesquins de l'homme, mais, à l'opposé, à celle de son indignité. La nature est en elle-même insignifiante, et c'est seulement par *Aufhebung* qu'elle peut devenir un moyen pour l'homme.

[10] *Leçon sur la philosophie de l'histoire 1822/23*, Introduction, éd. cit. p. 18-19.

[11] Cf. G. Lebrun, *L'envers de la dialectique*, Paris, Seuil, 2004, p. 265-266.

[12] *Leçon sur la philosophie de la nature 1823/24*, éd. cit. p. 269.

[13] *Encyclopédie* II, § 376, *W.* 9, 537, trad. cit. p. 330.

[14] *Encyclopédie* III, Add. du § 432, *W.* 10, 221, trad. cit. p. 532.

[15] *Ibid.*, Add. du § 381, *W.* 10, 21, trad. cit. p. 388.

[16] *Phénoménologie*, *W.* 3, 18, trad. cit. p. 64.

[17] *Leçon sur la philosophie de l'histoire 1822/23*, Introduction, éd. cit. p. 35.

[18] *Ibid.*

[19] *Encyclopédie* III, Add. du § 396, *W.* 10, 79, trad. cit. p. 433-434.

[20] *Leçon sur la philosophie de la religion 1827*, éd. cit. t. 2 p. 428.

[21] *Ibid.*, éd. cit. p. 442. Cf. G.A. Cavazzi da Montecuccoli, *Relation historique de l'Éthiopie occidentale*, trad. par J.-B. Labat, Paris, 1732, t. 2 p. 105-106. L'exemple est cité par Helvétius, *De l'esprit* II, chapitre 14.

[22] *Leçon sur la philosophie de l'histoire 1822/23*, Introduction, éd. cit. p. 28. Le désintérêt de Hegel pour le thème du dressage animal est ici significatif (cf. néanmoins la brève allusion en *W.* 7, 122).

[23] *Principes de la philosophie du droit*, Add. du § 5, *W.* 7, 51, trad. R. Derathé, Paris, Vrin, 1989, p. 73. Voir, dans le même sens, les analyses sur la propriété du corps propre, spécifique à l'homme, aux § 47-48.

[24] *Leçon sur la philosophie de l'histoire 1822/23*, Introduction, éd. cit. p. 29.

[25] *Ibid.*

[26] *Encyclopédie* III, Add. du § 381, *W.* 10, 21, trad. cit. p. 388. Les linéaments de cette théorie dans les écrits d'Iéna sont remarquablement analysés par G. Gérard, *Critique et dialectique, l'itinéraire de Hegel à Iéna*, Bruxelles, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, 1982, p. 273-316. Cf. aussi V. Hösle, *Hegels System : der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*, Hambourg, F. Meiner, 1987, t. 2 p. 339-346.

[27] Cf. les *Leçons sur le droit naturel et la science de l'État 1817-18*, éd. cit. p. 201, trad. cit. p. 228 : « Pour la délibération il faut un ministère ; seul le moment de la décision formelle ultime appartient au monarque comme individu singulier ; il lui faut dire : je veux. »

[28] *Principes de la philosophie du droit*, R. du § 279, *W.* 7, 447, trad. cit. p. 378.

[29] *Fragment de système de 1800*, *W.* 1, 421. Jürgen Habermas insiste sur la récusation par

Hegel du « paradigme mentaliste » (cf. par exemple *Vérité et justification*, trad. R. Rochlitz, Paris, Gallimard, 1999, p. 131). On ne peut qu'acquiescer à ce diagnostic, puisque l'esprit consiste non dans une pure intériorité mais dans l'idéalisation de l'extérieur par l'intérieur. Ici encore cependant, on soulignera que cette récusation est le fait non du philosophe mais de la chose même, et qu'elle ne consiste pas en un simple désaveu, mais en une relation concrète avec l'extérieur.

[30] Fichte, *Doctrine de la science nova methodo*, Meiner, Hambourg, 1982, p. 31, trad. I. Thomas-Fogiel, Paris, Le Livre de poche, 2000, p. 92.

[31] *Leçon sur la philosophie de la religion 1827*, éd. cit. t. 1 p. 317, trad. cit. t. 1 p. 299.

[32] *Leçon sur la philosophie de l'histoire 1822/23*, Introduction, éd. cit. p. 107.

[33] *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, *W.* 19, 66-68, trad. cit. t. 3 p. 437-439.

[34] Cf. l'*Encyclopédie* I, Add. du § 24, *W.* 8, 84, trad. cit. p. 477 : « Dans la Logique, les pensées (*Gedanken*) sont saisies d'une manière telle qu'elles n'ont aucun autre contenu qu'un contenu appartenant à la pensée (*Denken*) elle-même et amené au jour grâce à elle. » Cf. l'analyse remarquable, quoique risquée, de J.-R. Seba, *Le partage de l'empirique et du transcendantal, essai sur la normativité de la raison : Kant, Hegel, Husserl*, Bruxelles, Ousia, 2006, en particulier p. 217-257.

[35] L'œuvre « est en même temps un objet extérieur tout à fait commun, qui ne se sent pas, ne se sait pas ». (*Leçon sur la philosophie de la religion 1821*, éd. cit. t. 1 p. 145, trad. cit. t. 1 p. 136).

[36] Cf. *ibid.*, éd. cit. t. 1 p. 309, trad. cit. t. 1 p. 291 : « Le savoir de Dieu est médiation en général, parce qu'alors intervient une relation de moi-même à un objet, Dieu, qui est un autre que moi. »

[37] *Encyclopédie* III, § 381, *W.* 10, 17, trad. cit. p. 178.

[38] *Encyclopédie* III, R. du § 440, *W.* 10, 230, trad. cit. p. 235.

[39] Cf. par exemple la *Leçon sur la philosophie de la religion 1827*, éd. cit. t. 2 p. 534. Cette double signification fait l'objet d'une analyse explicite dans le moment de la vision morale du monde de la *Phénoménologie*, à l'occasion du passage du postulat de l'harmonie de la moralité et de la *nature extérieure* au postulat de l'harmonie de la moralité et de la volonté *naturelle* (cf. *W.* 3, 345-346, trad. cit. p. 511-512).

[40] *Leçon sur la philosophie de la religion 1824*, éd. cit. t. 2 p. 365.

[41] Ou, dans le moment consacré au rapport de la justice et de l'injustice, avec les délinquants considérés du point de vue de leurs actes extérieurs.

[42] *Principes de la philosophie du droit*, R. du § 279, *W.* 7, 447, trad. cit. (légèrement modifiée) p. 378. On pourrait ici parler de nation dans la mesure où « la nation désigne un peuple qui est par nature » (*Leçon sur la philosophie de la religion 1824*, éd. cit. t. 2 p. 324).

[43] Que l'esprit se rapporte in fine à soi-même nous ramène apparemment à l'analyse schellingienne du *Système de l'idéalisme transcendantal*, une analyse selon laquelle le moi n'est jamais en rapport qu'avec lui-même. Il y a cependant cette différence massive : l'esprit, chez Hegel, se rapporte à un esprit qui est véritablement différent de lui-même. Il ne s'agit pas de deux points de vue sur la même instance, mais du rapport d'un esprit à un autre esprit – par exemple de la philosophie aux sciences d'entendement, du croyant à Dieu, du prince aux citoyens, etc. Il n'y aurait pas d'unification réelle s'il n'y avait préalablement une opposition réelle. Pour Hegel, l'objet est véritablement donné et se distingue absolument du sujet idéalisant. Pour Schelling à l'opposé, il n'y a là qu'une illusion : « Originairement, le moi ignore donc que cet opposé est son produit, et il doit rester dans cette ignorance aussi longtemps qu'il est enfermé dans le cercle magique que la conscience de soi décrit autour du moi ; seul

le philosophe qui ouvre ce cercle peut percer cette illusion. » (*SW.* 4, 422, trad. cit. p. 79)

[44] Cf. par exemple les analyses de l'habitude dans la deuxième section de l'anthropologie (*W.* 10, 184), mais également l'analyse du droit dans la deuxième section de la philosophie de l'esprit (*W.* 7, 46). La *Leçon sur la philosophie de la religion 1824*, éd. cit. t. 2 p. 389, énonce de manière synthétique : « L'accoutumance à ce que l'éthique, le spirituel soit la seconde nature de l'individu est de manière générale l'œuvre de l'éducation, l'œuvre de la formation culturelle. »

[45] *Leçon sur la philosophie de la religion 1827*, éd. cit. t. 2 p. 423.

[46] *Ibid.*, p. 415.

[47] *Fragment de 1822/25* sur la philosophie de l'esprit, § 12, *W.* 11, 525.

[48] *Encyclopédie* III, Add. du § 379, *W.* 10, 15, trad. cit. p. 383.

[49] Cf. par exemple les *Leçons sur la philosophie de la religion*, *W.* 17, 260.

[50] Cf. l'*Encyclopédie* III, Add. du § 396.

[51] Cf. la *Leçon sur la philosophie de l'histoire 1822/23*, Introduction, éd. cit. p. 46-48.

[52] *Leçon sur la philosophie de la religion 1827*, éd. cit. t. 2 p. 415.

[53] *Encyclopédie* III, § 381, *W.* 10, 17, trad. cit. p. 178. Dans l'édition de 1817, il s'agit en effet du premier paragraphe de la philosophie de l'esprit (le § 301). Dans l'édition de 1827-1830, Hegel l'a fait précéder de quatre paragraphes de moindre importance.

[54] *Encyclopédie* II, présentation du traducteur, p. 22.

[55] *Encyclopédie* III, présentation du traducteur, p. 13.

[56] *Leçons sur la philosophie de la nature 1819/20*, éd. Gies cit. p. 9.

[57] *Encyclopédie* III, § 384, *W.* 10, 29, trad. cit. p. 179.

[58] Sur le concept de reconnaissance, voir, dans les *Principes de la philosophie du droit*, le très éclairant § 331 et sa remarque.

[59] Cf. l'*Encyclopédie* III, § 387.

[60] *Leçons sur la philosophie de l'histoire, W.* 12, 142-143, trad. cit. p. 89.

[61] Évoquons en passant le prince hégélien – un thème malheureusement à la fois trop vaste et trop précis pour être traité de manière approfondie dans le cadre de cet ouvrage. On peut suggérer un rapprochement entre la naturalité du prince – qui s'exprime dans le caractère héréditaire de la monarchie et le fait que nulle compétence spécifique ne soit attendue du monarque – et le caractère somme toute formel de son intervention. Certes, la volonté du prince doit intervenir. Mais le contenu particulier de la décision, au moins pour les affaires intérieures de l'État, est déterminé par le gouvernement des fonctionnaires et par le parlement. Le pouvoir du prince est une dimension indispensable et nullement symbolique de la vie politique. Néanmoins, il n'en est que le premier moment, celui de la naturalité et de l'indétermination.

[62] *Encyclopédie* III, Add. du § 385, *W.* 10, 33, trad. cit. p. 397-398. Dans la *Leçon sur la philosophie de la religion 1824*, éd. cit. t. 2 p. 248, naturel est identifié à inné (*angeboren*). Mais, dans le hégélianisme, la question du commencement déborde infiniment celle de la naissance.

[63] *Ibid.*, *W.* 10, 33, trad. cit. p. 398. Cf. cette affirmation de Fichte : « Je suis ainsi pour moi-même un objet dont la nature dépend sous certaines conditions uniquement de l'intelligence, mais dont l'existence doit toujours être présupposée. » (Première introduction à la *Doctrine de la science*, *SW.* 1, 427, trad. cit. p. 248)

[64] Cf. cette remarque de la *Leçon sur la philosophie de la religion 1824*, éd. cit. t. 2 p. 148 : « Ce que nous nommons paradis est quelque chose de perdu. En cela même, on a un indice de ce que ces représentations ne contiennent pas la vérité. » L'existence historique de l'état

d'innocence est directement contestée dans la *Leçon sur la philosophie de la religion 1827*, éd. cit. t. 2 p. 424.

[65] *Leçon sur la philosophie de la religion 1827*, éd. cit. t. 3 p. 225, trad. cit. t. 3 p. 219.

[66] *Ibid.*, éd. cit. t. 3 p. 221-222, trad. cit. t. 3 p. 215-216.

[67] *Ibid.*, éd. cit. t. 3 p. 228-229, trad. cit. t. 3 p. 222-223.

[68] *Principes de la philosophie du droit*, Add. du § 139, *W.* 7, 264, trad. Derathé cit. p. 177-178. Cf. l'analyse de J.-F. Kervégan, *Hegel, Carl Schmitt, le politique entre spéculation et effectivité*, *op. cit.* p. 206-209.

[69] On pourrait multiplier les témoignages de l'enthousiasme de Hegel à l'égard de la culture : par exemple, dans le moment de la société civile, son éloge du travail, du raffinement dans les besoins, du progrès technique…

[70] Cf. l'*Encyclopédie* I, Add. du § 24, *W.* 8, 89-90, trad. cit. p. 482 : « Avec l'expulsion hors du paradis le mythe n'est pas encore clos. Il est dit encore plus loin que Dieu parla : 'Voici, Adam est devenu comme l'un de Nous, car il sait ce qui est bien et ce qui est mal.' La connaissance est ici désignée comme ce qui est divin et non pas, ainsi qu'auparavant, comme ce qui ne doit pas être. »

[71] Cf. les *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, *W.* 19, 154, trad. cit. t. 3 p. 518-519 pour l'identification de la *Wirklichkeit*, de la *Form* et de l'*energeia* et pour l'identification de la *Möglichkeit*, de la *Materie* et de la *dunamis*. Plus loin, un autre double sens de la notion de nature est mis en avant, non pas comme commencement et extériorité, mais comme commencement et accomplissement : « Le terme de nature présente cette ambiguïté que la nature de l'homme est sa spiritualité ; mais son état de nature est l'autre état, celui dans lequel l'homme se conduit selon la naturalité. » (*Leçons sur l'histoire de la philosophie, W.* 20, 228, trad. cit. t. 6 p. 1562)

[72] *Encyclopédie* III, Add. du § 385, *W.* 10, 33, trad. cit. p. 398. Soulignons en passant la proximité remarquable entre l'analyse schellingienne de la vie divine comme rapport de l'idéal au réal dans la *Freiheitsschrift* et l'analyse hégélienne de la vie de l'esprit comme idéalisation de la réalité donnée.

[73] Cf. les *Leçons sur la philosophie de la religion*, *W.* 17, 272 : « Le mal est la naturalité de l'être humain et du vouloir, l'immédiateté. Avec l'immédiateté, c'est justement la finitude qui est posée. »

[74] *Introduction manuscrite de 1830/31 à la philosophie de l'histoire*, éd. cit. p. 182 (trad. M. Bienenstock).

[75] *Leçon sur la philosophie de l'histoire 1822/23,* Introduction, éd. cit. p. 56.

[76] *Ibid.*, éd. cit. p. 51.

[77] Cf. les remarques sur ce point dans le chapitre consacré par R. Legros à l'État hégélien dans *L'Avènement de la démocratie*, Paris, Grasset, 1999, p. 231-274.

[78] Cf. la *Leçon sur la philosophie de l'histoire 1822/23*, Introduction, éd. cit. p. 68.

[79] *Leçon sur la philosophie de la nature 1823/24*, éd. cit. p. 253.

[80] *Encyclopédie* III, Add. du § 381, *W.* 10, 25, trad. cit. p. 391.

[81] *La Raison dans l'histoire*, éd. cit. p. 58, trad. cit. (modifiée) p. 78-79.

[82] Aristote, *Métaphysique* L, 9 1074 b 34, trad. cit. t. 2, p. 187. On sait que l'*Encyclopédie*, dans les éditions de 1827 et 1830, se clôt avec la citation de *Métaphysique* L, 9 1072 b 18-30, qui caractérise Dieu comme pure énergie intellectuelle, comme vivant éternel et parfait.

NOTES DE LA CONCLUSION

[1] G. Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968, p. 1.

[2] Cf. Paul Ricœur, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, Paris, Seuil, 1947, p. 388 et, dans *Temps et récit III*, le chapitre précisément intitulé « renoncer à Hegel », éd. cit. p. 349-373.

[3] « Il faut sortir de l'état de nature », *Leçon sur la philosophie de l'histoire 1822/23*, Introduction, éd. cit. p. 33. La citation est attribuée par Hegel à Spinoza, chez qui elle ne se trouve pourtant pas littéralement. Dans *La religion dans les limites de la simple raison*, Ak. 6, 97, trad. cit. t. 3 p. 117, Kant résume la théorie hobbesienne (*De Cive*, 1, 13, *Léviathan*, 13) par la formule : *exeundum est e statu naturali*. Voir, déjà, le neuvième énoncé de la thèse d'habilitation, *W.* 2, 533 : « Status naturae non est injustus et eam ob causam ex illo exeundum » : l'état de nature n'est pas injuste – car il est en deçà de tout droit et de toute moralité – et, pour cette raison même, il faut en sortir. Cf. Cl. Cesa, « Exeundum e statu naturae », in *Giornale critico della filosofia italiana*, 1985, p. 345-346.

[4] *Fragment sur la philosophie de l'esprit* de 1822/25, *W.* 11, 528.

[5] Cf. Sextus Empiricus, *Esquisses pyrrhoniennes*, I, 36-37 et Diogène Laërce, *Vies, doctrines et sentences des philosophes illustres*, IX, 88.

Sélection bibliographique

Œuvres de Hegel

Textes allemands cités

Gesammelte Werke, in Verbindung mit der deutschen Forschungsgemeinschaft hrsg. von der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Hamburg, Meiner, à partir de 1968 (noté *GW.*)

Werke in zwanzig Bänden, E. Moldenhauer und K. M. Michel (Hrsg.), Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1970 (noté *W.*)

Sämtliche Werke, Jubiläumsausgabe, hrsg. von H. Glockner, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1927-1930 (noté *G.*)

Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte, Hamburg, Meiner, à partir de 1983.

Band 2. Vorlesung über die Philosophie der Kunst (1823), Nachschrift von H. Hotto, hrsg. von A. Gethmann-Siefert, 1998.

Bände 3-5. Vorlesungen über die Philosophie der Religion, W. Jaeschke (Hrsg.), 1983.

Bände 6-9. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. P. Garniron und W. Jaeschke (Hrsg.), 1986-1994.

Band 12. Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte (1822/23), Nachschriften von K.G.J. von Griesheim, H.G. Hotto und C.H.V. von Kehler, hrsg. von K. Brehmer und H. N. Seelmann, 1996.

Band 13. Vorlesung über die Philosophie des Geistes (1827/28), Nachschriften von J.E. Erdmann und F. Walter, hrsg. von F. Hespe und B. Tuschling, 1994.

Band 16. Vorlesungen über die Philosophie der Natur, Berlin 1819/20, nachgeschrieben von J.R. Ringier, hrsg. von M. Bondeli

und H.N. Seelmann, 2002.

Briefe von und an Hegel, Hamburg, 4 Bd., Hamburg, Meiner, 1952-1960.

Die Vernunft in der Geschichte, J. Hoffmeister (Hrsg.), Hamburg, Meiner, 1955.

Vorlesungen über Rechtsphilosophie (1818-1831), K.-H. Ilting (Hrsg.), 4 Bände, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1973-1974.

Naturphilosophie: die Vorlesung von 1819/20, in Verbindung mit K.H. Ilting hrsg. von M. Gies, Napoli, Bibliopolis, 1982.

Dissertatio Philosophica de Orbitis Planetarum - Philosophische Erörterung über die Planetenbahn, übers., eingel. u. kommentiert von W. Neuser, Weinheim, 1992.

Philosophie des Rechts. Nachschrift der Vorlesung von 1822/23 von K. L Heyse, E. Schillbach (Hrsg.), Frankfurt a.M., Peter-Lang, 1999.

Vorlesung über Naturphilosophie. Berlin 1823/24. Nachschrift von K.G.J. von Griesheim, G. Marmasse (Hrsg.), Frankfurt a.M., Peter-Lang, 2000.

Vorlesung über Naturphilosophie. Berlin 1821/23. Nachschrift von B. von Uexküll, G. Marmasse und Th. Posch (Hrsg.), Frankfurt a.M., Peter-Lang, 2002.

Philosophie der Kunst. Vorlesung von 1826. Herausgegeben von A. Gethmann-Siefert, Jeong-Im Kwon und K. Berr, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2005.

Traductions

Leçons sur la Philosophie de l'histoire, trad. J. Gibelin, Paris, Vrin, 1945.

Leçons sur la Philosophie de la religion, trad. J. Gibelin, Paris, Vrin, 1954-1959.

Correspondance, trad. J. Carrère, Paris, 4 vol., Gallimard, 1962-1967.

Propédeutique philosophique, trad. M. de Gandillac, Paris, Les Éditions de Minuit, 1963.

La raison dans l'histoire, trad. K. Papaioannou, Paris, UGE, 10/18, 1965.

Encyclopédie des sciences philosophiques, tome 1: La science de la Logique, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1970.

Philosophy of Nature, trad. M.J. Petry, London, George Allen & Unwin Ltd., 1970.

Leçons sur l'histoire de la philosophie, trad. P. Garniron, 7 vol., Paris,

Vrin, 1971-1991.

Scepticisme et philosophie, suivi de L'essence de la critique philosophique, trad. B. Fauquet, Paris, Vrin, 1972.

Des manieres de traiter scientifiquement du droit naturel, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1972.

Science de la logique, trad. G. Jarczyk et P.-J. Labarrière, Paris, Aubier, 3 volumes, 1972-1981.

La constitution de l'Allemagne, trad. M. Jacob, Paris, Champ Libre, 1974.

La différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling, trad. B. Gilson, Paris, Vrin, 1986.

Écrits politiques, trad. M. Jacob, Paris, Champ Libre, 1977.

Textes pédagogiques, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1978.

Les orbites des planètes, trad. F. de Gandt, Paris, Vrin, 1979.

Premiers écrits (Francfort 1797-1800), trad. O. Depré, Paris, Vrin, 1987.

Foi et savoir, trad. C. Lecouteux et A. Philonenko, Paris, Vrin, 1988.

Journal d'un voyage dans les Alpes bernoises, trad. R. Legros et F. Verstraeten, Grenoble, Million, 1988.

Encyclopédie des sciences philosophiques, tome 3: La philosophie de l'Esprit, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1988.

Comment le sens commun comprend la philosophie, trad. J.-M. Lardic, Arles, Actes Sud, 1989.

Notes et fragments, Iéna 1803-1806, trad. C. Colliot-Thélène, G. Jarczyk, J.-F. Kervégan, P.-J. Labarrière, A. Lacroix, A. Lécrivain, B. Longuenesse, D. Souche-Dagues, S. Wajsgrus, Paris, Aubier, 1991.

Phénoménologie de l'esprit, trad. J.-P. Lefebvre, Paris, Aubier, 1991.

"Préface à la seconde édition de la Science de la logique", in *Philosophie n° 29*, trad. C. Malabou, Paris, Les Éditions de Minuit, 1991.

L'Esprit du christianisme et son destin, trad. F. Fischbach, Paris, Presses Pocket, 1992.

Phénoménologie de l'esprit, trad. G. Jarczyk et P.-J. Labarrière, Paris, Gallimard, 1993.

Leçons sur les preuves de l'existence de Dieu, trad. J.-M. Lardic, Paris, Aubier, 1994.

Cours d'esthétique, trad. J.-P. Lefebvre et V. von Schenck, 3 vol., Paris, Aubier, 1995-1999.

Leçons sur la philosophie de la religion. Première partie. Introduction: le

concept de religion, trad. P. Garniron, Paris, PUF, 1996.

"Manuscrit de Berlin sur le temps et l'espace (1821-1822)", in *Philosophie n° 52*, trad. C. Bouton, Paris, Les Éditions de Minuit, 1997.

Préface et introduction de la Phénoménologie de l'esprit, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1997.

Principes de la philosophie du droit, trad. J.-L. Vieillard-Baron, Paris, Garnier-Flammarion, 1998.

Le premier systeme. La philosophie de l'esprit (1803-1804), trad. M. Bienenstock, Paris, PUF, 1999.

« Par quoi faut-il que la science commence ? » (version de 1831), in *Le commencement selon Hegel et Schelling*, trad. F. Fischbach, Paris, Vrin, 1999.

Ecrits sur la religion (1822-1829), trad. J.-L. Georget et Ph. Grosos, Paris, Vrin, 2001.

Leçons sur le droit naturel et la science de l'État, 1817-1818, trad. J.-Ph. Deranty, Paris, Vrin, 2002.

Principes de la philosophie du droit, trad. J.-F. Kervégan, Paris, PUF, « Quadrige », 2003.

Hegel. Maîtrise et servitude. Phénoménologie de l'esprit, B, IV, A, trad. O. Tinland, Paris, Ellipses, 2003.

Leçons sur l'histoire de la philosophie, Introduction, Bibliographie, Philosophie orientale, trad. G. Marmasse, Paris, Vrin, 2004.

Leçons sur la philosophie de la religion, troisième partie, trad. P. Garniron, Paris, PUF, 2004.

Encyclopédie des sciences philosophiques, tome 2 : La philosophie de la nature, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 2004.

Esthétique, Cahier de notes de Victor Cousin, édition par A.-P. Olivier, Paris, Vrin, 2005.

Qui pense abstraitement ? trad. par O. Tinland, in *Lectures de Hegel*, O. Tinland (dir.), Paris, LGE, 2005.

Phénoménologie de l'esprit, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 2006.

Qui pense abstrait ? édition bilingue par A. Simhon, Paris, Hermann, 2007.

Science de la logique. La doctrine de l'être de 1832, trad. G. Jarczyk et P.-J. Labarrière, Paris, Kimé, 2007.

OUVRAGES PHILOSOPHIQUES DIVERS

Fichte J.G., *Nachgelassene Werke*, I. H Fichte (Hrsg.), 3 Bände, Berlin, 1834-1835.

Sämtliche Werke, I. H Fichte (Hrsg.), 8 Bände, Berlin, 1845-1846 (noté *SW.*)

Conférences sur la destination du savant (1794), trad. J.-L. Vieillard-Baron, Paris, Vrin, 1969.

Œuvres choisies de philosophie première. Doctrine de la Science (1794-1797), trad. A. Philonenko, Paris, rééd. Vrin, 1980.

Essais philosophiques choisis (1794-1795), trad. L. Ferry et A. Renaut, Paris, 1984.

Fondement du droit naturel selon les principes de Doctrine de la science (1796-1797), trad. A. Renaut, Paris, PUF, 1985.

Rapport clair comme le jour et autres textes, trad. A. Valensin, Paris, Vrin, 1985.

La Destination de l'homme (1799), trad. J.-C. Goddart, Paris, 1995.

Méditations personnelles sur la philosophie élémentaire, trad. I. Thomas-Fogiel, Paris, Vrin, 1999.

Nouvelle Présentation de la Doctrine de la science (1797-1798), trad. I. Thomas-Fogiel, Paris, Vrin, 1999.

Herder J.G., *Sämtliche Werke*, B. Suphan (Hrsg.), Berlin, 1877 ff. *Idées pour une philosophie de l'histoire de l'humanité (1784-1791)*, trad. M. Rouché, Paris, Aubier, 1962.

Hölderlin F., *Sämtliche Werke*, im Auftrag des Würtembergischen Kultusministeriums hrsg. von F. Beissner, Stuttgart, 1946 ff. *Œuvres*, trad. sous la direction de P. Jaccottet, Paris, Gallimard, 1967.

Humboldt W. von, *Sur les limites de l'action de l'État*, 1792.

Jacobi F.H., *Werke*, F. Roth und F. Köppen (Hrsg), 6 Bände, Leipzig, 1812-1825, Nachdruck bei der wissenschaftlichen Buchgesellschaft, Darmstadt, 1980.

Œuvres philosophiques, trad. J.-J. Anstett, Paris, Aubier, 1946.

"Lettres à Moses Mendelssohn sur la doctrine de Spinoza et Appendices", in *Le crépuscule des Lumières. Les documents de la "querelle du panthéisme" (1780-1789)*, traduits et

commentés par P.-H. Tavoillot, Paris, Le Cerf, 1995.

Kant I., *Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlichen Preussichen Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1902 ff. (noté Ak.)

Œuvres philosophiques, éd. F. Alquié, 3 volumes, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1980-1986.

Maïmon S., *Gesammelte Werke*, Hildesheim, Omls, 1965-1976.

Versuch über die Transzendentalphilosophie in : Gesammelte Werke, Bd. 2., Hildesheim, Omls, 1965-1976.

Mendelssohn M., *Phaedon oder über die Unsterblichkeit der Seele*, Berlin, 1769.

Schriften zur Metaphysik und Ethik, Leipzig, Brach, 1880.

Novalis (F. v. Hardenberg), *Petits Écrits*, trad. G. Bianquis, Paris, Aubier, 1947.

L'Encyclopédie, trad. M. de Gandillac, Paris, Minuit, 1966.

Le Brouillon général, trad. O. Schefer, Paris, Allia, 2000.

Reinhold K.L., *Beyträge zur Berechtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen*, Jena, 1790.

Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens (1789), Nachdruck Darmstadt, 1963.

Über das Fundament des philosophischen Wissens; Über die Möglichkeit der Philosophie, Hamburg, 1968.

Philosophie élémentaire, trad. F.-X. Chenet, Paris, 1989.

Schelling F.W.J., *Sämtliche Werke*, K.F.A. Schelling (Hrsg.), Stuttgart-Augsburg, 14 Bde, Cotta, 1856-1861, (noté *SW.*).

Historisch-kritische Ausgabe, München, Frommann-Holzboog 1976 ff.

Le Système de l'idéalisme transcendantal, trad. Ch. Dubois, Louvain, Peeters, 1978.

"Leçons sur la méthode des études académiques", trad. J.-F. Courtine et J. Rivelaygue, in *Philosophie de l'université*, L. Ferry, J.-P. Person et A. Renaut (dir.), Paris, Payot, 1979.

Œuvres métaphysiques (1805-1821), trad. J.-F. Courtine et E. Martineau, Paris, Gallimard, 1980.

Contribution à l'histoire de la philosophie moderne. Leçons de Munich, trad. J.-F. Marquet, Paris, PUF, 1983.

Premiers Ecrits (1794-1795), trad. J.-F. Courtine, Paris, PUF, 1987.

Bruno ou du principe divin et naturel des choses, trad. J. Rivelaygue, Paris, L'Herne, 1987.

La Liberté humaine et controverses avec Eschenmayer, trad. B. Gilson, Paris, Vrin, 1988.

Introduction à l'Esquisse d'un système de philosophie de la nature, trad. F. Fischbach et E. Renault, Paris, Le Livre de poche, 2001.

COMMENTAIRES

Althaus H., *Hegel. Naissance d'une philosophie. Une biographie intellectuelle*, trad. I. Kalinowski, Paris, Le Seuil, 1999.

Arndt A. et Müller E. (Hrsg.), *Hegels 'Phänomenologie des Geistes' heute*, Berlin, Akademie Verlag, 2004.

Aubenque P., "Hegel et Aristote", in *Hegel et la pensée grecque*, J. d'Hondt (dir.), Paris, PUF, 1974.

"La Question de l'ontothéologie chez Aristote et Hegel", in *La Question de Dieu chez Aristote et Hegel*, T. de Koninck et G. Planty-Bonjour (dir.), Paris, PUF, 1991.

Auinger Th., *Das absolute Wissen als Ort der Ver-einigung*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2003.

Baum M., "Hegel. Geist und Seele in der Anthropologie", in *Philosophische Anthropologie im 19. Jahrhundert*, F. Decher & J. Hennigfeld (Hrsg.), Würzburg, 1992, p. 59-66.

Bélaval Y., "La Doctrine de l'essence chez Hegel et Leibniz", in *Études leibniziennes*, Paris, Gallimard, 1976.

Beiser F., *The Canbridge Companion to Hegel*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

Biard J., Buvat D. Kervégan J.-F., Kling J.-F., Lacroix A., Lécrivain A., *Introduction à la lecture de la Science de logique de Hegel: l'Être, la Doctrine de l'Essence, la Doctrine du Concept*, Paris, 3 vol., Aubier, 1981-1987.

Bienenstock M., *Politique du jeune Hegel. Iéna 1801-1806*, Paris, PUF, 1992.

"Qu'est-ce que l'esprit objectif selon Hegel ?", in *Revue germanique internationale*, Paris, 2000, p. 107-131.

Bienenstock M., Crampe-Casnabet M., Goubet J.-F. (dir.), *Dans quelle mesure la philosophie est pratique. Fichte, Hegel*, Fontenay aux

Roses, ENS-Éditions, 2000

Bloch E., *Sujet-objet. Éclaircissements sur Hegel*, trad. M. de Gandillac, Paris, Gallimard, 1977.

Bonsiepen W., "Zu Hegels Auseinandersetung mit Schellings Naturphilosophie in der Phänomenologie des Geistes", in *Schelling. Seine Bedeutung für eine Philosophie der Natur und der Geschichte*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1981, p. 167-172.

"Hegels Raum-Zeit-Lehre, dargestellt anhand zweier Vorlesungsnachschriften", in *Hegel-Studien 20*, Bonn, Bouvier, 1985, p. 9-34.

"Hegels kritische Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen Evolutionstheorie", in *Hegels Philosophie der Natur,* M.J. Petry & R.P. Horstmann (Hrsg.), Stuttgart, Klett-Cotta, 1986.

"Hegels Vorlesungen über Naturphilosophie", in *Hegel-Studien 26*, Bonn, Bouvier, 1991, p. 40-54.

"Veränderungen in der Einleitung zur Naturphilosophie 1823/24-1828", in *Hegel-Studien 26*, Bonn, Bouvier, 1991, p. 213-217.

Die Begründung einer Naturphilosophie bei Kant, Schelling, Fries und Hegel: mathematische versus spekulative Naturphilosophie, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1997.

Bourdin J.-Cl., "Hegel lecteur de Diderot : le Neveu de Rameau dans la Phénoménologie de l'esprit", in *La Philosophie saisie par l'histoire. Hommage à Jacques d'Hondt*, J.-Cl. Bourdin et M. Vadée, Paris, Kimé, 1999, p. 165-180.

Bourgeois B., *La Pensée politique de Hegel,* Paris, PUF, 1969.

Hegel à Francfort. Judaïsme, Christianisme, Hégélianisme, Paris, Vrin, 1970.

"Présentation", in *Hegel, Encyclopédie des sciences philosophiques, I. La Science de la logique*, trad. et notes de B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1970.

Le Droit naturel de Hegel. Commentaire, Paris, Vrin, 1986.

"Présentation", in *Hegel, Encyclopédie des sciences philosophiques, III. Philosophie de l'esprit*, trad. et notes de B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1988.

Philosophie et droits de l'homme. De Kant à Marx, Paris, 1990.
Éternité et historicité de l'esprit selon Hegel, Paris, Vrin, 1991.
Études hégéliennes. Raison et décision, Paris, PUF, 1992.
"Hegel et la fin de l'histoire", in *Philosophie politique, n° 5*, Paris, 1994.
"Présentation", in *Hegel, Concept préliminaire de l'Encyclopédie*, trad. et notes de B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1994.
"Les deux Âmes", in *De Saint Thomas à Hegel*, J.-L. Vieillard-Baron (dir.), Paris, PUF, 1994, p. 117-151.
La Philosophie allemande classique, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 1995.
"Présentation", in *Hegel, Préface et Introduction de la Phénoménologie de l'Esprit*, trad. et notes de B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1997.
Hegel, Paris, Ellipses, 1998.
L'Idéalisme allemand. Alternatives et progrès, Paris, Vrin, 2000.
Hegel, les actes de l'esprit, Paris, Vrin, 2002.
"Présentation", in *Hegel, Encyclopédie des sciences philosophiques, II. Philosophie de la nature*, trad. et notes de B. Bourgeois, Paris, Vrin, 2004.
Hegel, Encyclopédie des sciences philosophiques, Paris, Ellipses 2004.
Bouton C., "La conception hégélienne du temps à Iéna", *Philosophie*, Éd. de Minuit, 1996, p. 1-49.
"Ontologie et logique dans l'interprétation hégélienne de C. Wolff", in *Les Études philosophiques*, Paris, 1996, p. 241-260.
"L'épitaphe et le tombeau : imagination et raison dans la Psychologie de Hegel", in *Philosophie*, Paris, Éd. de Minuit, 1996, p. 54-76.
"Éternité et présent selon Hegel", in *Revue philosophique*, 1998, p. 49-70.
"Hegel penseur de la fin de l'histoire ?", J. Benoist et F. Merlini (dir.), Paris, Vrin, 1998, p. 91-112.
"La Question du rapport de la Science de la logique à la Phénoménologie de l'esprit", in *Études de philosophie ancienne et de phénoménologie*, F. Dastur et C. Lévy (dir.), Paris,

L'Harmattan, 1999, p. 215-248.

Temps et Esprit dans la philosophie de Hegel. De Francfort à Iéna, Paris, Vrin, 2000.

Le procès de l'histoire, Fondements et postérité de l'idéalisme historique de Hegel, Paris, Vrin, 2004.

Bras G., *Hegel et l'art*, Paris, PUF.

Braun H., "Zur Interpretation der hegelschen Wendung : frei entlassen", in *Hegel, l'esprit objectif, l'unité de l'histoire*, Actes du troisième Congrès international de l'Ass. int. pour l'étude de la philosophie de Hegel, Publications de la Faculté des Lettres et Sc. humaines de Lille, 1970.

Breidbach O., *Das Organische in Hegel's Denken*, Würzburg, J. Königshausen & T. Neumann, 1982.

Brito E., "La création chez Hegel et Schelling", in *Revue Thomiste, n° 87*, 1987.

Bubner R., "Problemgeschichte und systematischer Sinn einer Phänomenologie", in *Hegel-Studien 5*, Bonn, Bouvier, 1969.

Hegel und Gœthe, Heidelberg, 1978.

Zur Sache der Dialektik, Stuttgart, 1980.

Innovationen des Idealismus, Göttingen, 1995.

Buchdahl G., "Hegels Naturphilosophie und die Struktur der Naturwissenschaft", in *Ratio 15*, 1973, p. 1-25.

Buée J.-M., Renault E. et Wittmann D. (dir.), *Logique et sciences concrètes, nature et esprit dans le système hégélien*, Paris, L'Harmattan, 2006.

Burbidge J.W., "Chemistry and Hegel's Logik", in *Hegel and Newtonianism*, M.J. Petry (Hrsg.), Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1993, p. 609-617.

Real process : how logic and chemistry combine in Hegel's Philosophy of nature, Toronto, University of Toronto Press, 1996.

Caron M., *Lire Hegel*, Paris, Ellipses, 2000.

Être et identité : Méditation sur la logique et de Hegel et sur son identité, Paris, Cerf, 2006.

Caron M. (dir.), *Hegel*, Paris, Le Cerf, 2007

Cassirer E., *Les systèmes post-kantiens. Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes*, trad.

Collège de Philosophie, Lille, 1983.

Châtelet F., *Hegel*, Paris, coll. "Ecrivains de toujours", Le Seuil, 1968.

Chiereghin F., "Das griechische Erbe in Hegels Anthropologie", in *Psychologie und Anthropologie oder Philosophie des Geistes*, F. Hespe und B. Tuschling (Hrsg.), Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1991, p. 9-51.

"L'anthropologia come scienza filosophica", in *Filosofia e scienze filosofiche nell'"Enciclopedia" hegeliana del 1817*, a cura di F. Chiereghin, Trento, Quaderni di Verifiche, 1995, p. 429-353.

Tempo e storia. Aristotele, Hegel, Heidegger, Padova, Il Poligrafo, 2000.

Claesges U., "Darstellung des erscheinenden Wissens. Systematische Einleitung in Hegels Phänomenologie des Geistes", in *Hegel-Studien, Beiheft 21*, Bonn, Bouvier, 1987.

"Zum Problem der enzyklopädischen Phänomenologie", in *Hegels Theorie des subjektiven Geistes*, L. Eley (Hrsg.), Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1990, p. 185-202.

Closs O., *Kepler und Newton und das Problem der Gravitation in der Kantischen, Schellingschen und Hegelschen Naturphilosophie*, Heidelberg, 1908.

Cohen R.S. and Warstofsky M.W. (ed.), *Hegel and the Sciences*, Dordrecht, Reidel, 1984.

Courtine J.-F., "La Critique de l'ontothéologie. I Aristote-Hegel", in *Extase de la raison. Essais sur Schelling*, Paris, Galilée, 1990, p. 263-289.

Denis H., *Hegel, penseur politique*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1989.

Derrida J., "Le Puits et la pyramide", in *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972, p. 79-128.

"Les Fins de l'homme", in *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972, p. 129-164.

Glas, Paris, Galilée, 1974.

Desanti J.T., *La Philosophie silencieuse*, Paris, Le Seuil, 1975.

D'Hondt J., *Hegel, philosophe de l'histoire vivante*, Paris, PUF, 1966.

Hegel en son temps, Paris, Editions sociales, 1968.

De Hegel à Marx, Paris, PUF, 1972.

L'Idéologie de la rupture, Paris, PUF, 1978.

Hegel, textes et débats, Paris, LGE, 1984.

Hegel secret, Paris, PUF, 1985.

Hegel, biographie, Paris, Calmann-Lévy, 1998.

Dietzsch S. und Gloy K. (Hrsg.), *Die Naturphilosophie im deutschen Idealimus*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1993.

Doz A., "Hegel et l'idée de système", in *Hegel-Jahrbuch*, Köln, 1973, p. 81-84.

"La distinction hégélienne de la raison et de l'entendement est-elle éclairante pour nous aujourd'hui ?", in *Vernunftbegriffe in der Moderne*, H. F. Fulda und R. P. Horstmann (Hrsg.), Stuttgart, Klett-Cotta, p. 237-244.

"Introduction et commentaire", in *Hegel, La Théorie de la mesure*, Paris, PUF, 1970.

"Unter welchen Bedingungen ist eine Dialektik der Natur möglich ?", in *Hegel-Jahrbuch*, Köln, 1970, p. 190-196.

La Logique de Hegel et les problèmes traditionnels de l'ontologie, Paris, Vrin, 1987.

"Hegel critique de Kant dans le champ de la Philosophie de la nature", in *Revue internationale de philosophie*, Bruxelles, 1999.

Dubarle D., "La critique de la la mécanique newtonienne dans la philosophie de Hegel", in *Hegel, l'esprit objectif, l'unité de l'histoire*, Actes du troisième Congrès international de l'Association internationale pour l'étude de la philosophie de Hegel, Publications de la Faculté des Lettres et Sciences humaines de Lille, 1970, p. 113-136.

"Logique hégélienne et formalisation", in *Logique et dialectique*, A. Doz, D. Dubarle (dir.), Paris, Larousse, 1972, p. 1-200.

"La logique de la réflexion et la transition de la logique de l'être à celle de l'essence", in *Revue des sciences philosophiques et théologiques, 56*, Paris, 1972, p. 193-222.

"La Nature chez Hegel et Aristote", in *Archives de Philosophie*, Paris, 1975, p. 3-32.

Düsing K., "Spekulation und Reflexion. Zur Zusammenarbeit Schellings und Hegels in Jena", in *Hegel-Studien 5*, Bonn, 1969.

"Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik", in *Hegel-Studien, Beiheft 15*, Bonn, 1976.

Hegel und die Geschichte der Philosophie, Darmstadt, 1983.

"Naturteleologie und Metaphysik bei Kant und Hegel", in *Hegel und die "Kritik der Urteilskraft"*, H.F. Fulda und R.P. Horstmann, Stuttgart, Klett-Cotta, 1992, p. 141-157.

"Hegels Phänomenologie und die idealistische Geschichte des Selbstbewusstseins", in *Hegel-Studien 28*, Bonn, 1993, p. 103-126.

Eley L., "Zum Problem des Anfangs in Hegels Logik und Phänomenologie", in *Hegel-Studien 6*, Bonn, 1971.

Hegels Wissenschaft der Logik, München, 1976.

"Was ist der systematische Ort des Kampfes des Anerkennens und der Unterwerfung unter einen Herrn in Hegels Theorie des Geistes der Enzyklopädie (1830)?", in *Hegels Theorie des subjektiven Geistes*, L. Eley (Hrsg.), Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1990, p. 339-366.

Eley L. (Hrsg.), *Hegels Theorie des subjektiven Geistes*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1990.

Engelhardt D. von, "Grundzüge der wissenschaftlichen Naturforschung um 1800 und Hegels spekulative Naturerkenntnis", in *Philosophia Naturalis*, 1971, p. 290-315.

"Hegel und die Chemie, Studie zur Philosophie und Wissenschaft der Natur um 1800", Wiesbaden, Guido Pressler, 1976.

"The Chemical System of Substances, Forces and Processes in Hegel's Philosophy of Nature and in the Science of the Time", in *Hegel and the Sciences*, R.S. Cohen and M.W. Warstofsky (ed.), Dordrecht, Reidel, 1984, p. 41-54.

"Hegels Organismusverständnis und Krankheit", in *Hegel und die Naturwissenschaften*, M.J. Petry (Hrsg.), Stuttgart-Bad-Cannstadt, Frommann-Holzboog, 1987, p. 423-441.

"Hegel on Chemistry and the Organic Sciences", in *Hegel and Newtonianism*, M.J. Petry (ed.), Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1993, p. 657-665.

"Gestalt und Funktionen des Organismus in der Naturphilosophie Hegels", in *Aufsätze und Reden Senck. naturf. Ges. 41*, Frankfurt a.M., 1994, p. 31-43.

Falkenburg B., *Die Form der Materie. Zur Metaphysik der Natur bei Kant*

und Hegel, Frankfurt a.M., Athenäum, 1987.

Ferrini C., *Guida al „De Orbitis Planetarum" di Hegel ed alle sue edizioni e traduzione*, Verlag Paul Haupt, Bern, Stuttgart, Wien, 1995.

Scienze empiriche e filosofie della natura nel primo idealismo tedesco, Guerini e ass., Milano, 1996.

"Being and truth in Hegel's Philosophy of Nature", *Hegel-Studien* 37, 2002, p. 69-90.

Dai primi hegeliani a Hegel: per una introduzione al sistema attraverso la storia delle interpretazioni, La Città del Sole, Napoli, 2003.

Fetscher I., *Hegels Lehre vom Menschen*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1969.

Février N., *La théorie hégélienne du mouvement à Iéna*, Paris, L'Harmattan, 1999.

La mécanique hégélienne : commentaire des paragraphes 245 à 271 de l'"Encyclopédie" de Hegel, Louvain-la-Neuve, Peeters/ Éd. de l'Institut supérieur de philosophie, 2000.

Filion J.-F., *Dialectique et matière. La conceptualité inconsciente des processus inorganiques dans la Philosophie de la nature de Hegel*, Laval, PUL, 2007.

Findlay J., *Hegel: A Re-examination*, London, Allen & Unwin, 1958.

Fischbach F., "Le jeune Hegel et le jeune Marx", in *Cahiers philosophiques n° 53*, 1992.

"Introduction", in *Hegel, L'Esprit du christianisme et son destin*, trad. F. Fischbach, Paris, 1992.

"Présentation", in *Hegel, Recension des Fondements de la philosophie spéculative de Bouterwek*, trad. F. Fischbach in : Philosophie n° 45, 1995.

"Extase et Décision. Remarques sur le différend Hegel/Schelling", in *Philosophie*, Paris, Éd. de Minuit, 1996, p. 77-96.

Du commencement en philosophie. Étude sur Hegel et Schelling, Paris, Vrin, 1999.

Fichte et Hegel, la reconnaissance, Paris, PUF, 1999.

L'être et l'acte, Paris, Vrin, 2003.

Fischer K., *Hegels Leben, Werke und Lehre*, Heidelberg, 1911.

Fleischmann E., *La Science universelle ou la logique de Hegel*, Paris, Plon, 1968.

La Philosophie politique de Hegel, Paris, Plon, 1968.

"Le Concept de science 'spéculative' : son origine et son développement de Kant à Hegel", in *Science et Dialectique chez Hegel et Marx*, G. Planty-Bonjour (éd.), Paris, Editions du C.N.R.S., 1980, p. 5-14.

Folscheid D., "Hegel", in *La Philosophie allemande de Kant à Heidegger*, D. Folscheid (éd.), Paris, PUF, 1993.

Foster M.N., *Hegel's Idea of a Phenomenology*, Chicago & London, University of Chicago Press.

Fuhrmans H., "Schelling und Hegel: ihre Entfremdung", in *Schelling. Briefe und Dokumente*, H. Fuhrmans (Hrsg.), Bonn, Bd. 1, 1962.

Fulda H.F., *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*, Frankfurt a.M., Vittorio Klostermann, 1965.

"Über den spekulativen Anfang", in *Subjektivität und Metaphysik. Festschrift für W. Cramer*, Frankfurt a.M., 1966.

"Zur Logik der Phänomenologie von 1807", in *Hegel-Studien, Beiheft 3*, Bonn, Bouvier, 1966.

"Unzulängliche Bemerkungen zur Dialektik", in *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*, R.P. Horstmann (Hrsg.), Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1978.

"Hegels Dialektik als Begriffsbewegung und Darstellungsweise", in *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*, R.P. Horstmann (Hrsg.), Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1978.

"Vorbegriff und Begriff von Philosophie bei Hegel", in *Hegels Logik der Philosophie. Religion und Philosophie in der Theorie des absoluten Geistes*, D. Henrich und R.P. Horstmann (Hrsg.), Stuttgart, 1984.

Fulda H.F. und Henrich D. (Hrsg.), *Materialien zu Hegels Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt a.M., 1973.

Fulda H.F. und Horstmann R.P., *Hegel und die "Kritik der Urteilskraft"*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1990.

Fulda H.F., Horstmann R.P. und Theunissen M., *Kritische Darstellung der Metaphysik. Eine Diskussion über Hegels Logik*, Frankfurt a.M., 1980.

Gadamer H.G., "Signification de la Logique de Hegel", in *Archives de*

Philosophie, Paris, t. 33, 1970, p. 675-700.

Hegels Dialektik. Sechs hermeneutische Studien, Tübingen, 1980.

Garniron P., "Eine Untersuchung auf der Grundlage verschiedener Berliner Nachschriften", in *Logik und Geschichte in Hegels System*, H.C. Lucas und G. Planty-Bonjour (Hrsg.), Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1989, p. 227-258.

Garniron P. und Hogemann F., "Hegels Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie", in *Hegel-Studien 26*, Bonn, Bouvier, 1991, p. 110-120.

Geraets Th.F., "Les trois lectures philosophiques de l'Encyclopédie ou la réalisation du concept de la philosophie chez Hegel", in *Hegel-Studien 10*, Bonn, Bouvier, 1975, p. 231-254.

Gérard G., *Critique et dialectique. L'itinéraire de Hegel à Iéna (1801-1805)*, Bruxelles, Facultés universitaires Saint Louis, 1982.

Gethmann-Siefert A., *Die geschichtliche Bestimmung der Kunst*, W. Fink, 2002.

Einführung in Hegels Ästhetik, Stuttgart, UTB, 2005.

Giacché V., *Finalità e Soggettività. Forme del Finalismo nella "Scienza della Logica" di Hegel*, Genua, 1990.

Giassi L., *La vie dans la philosophie de Hegel, étude sur la signification de la vie dans le champ post-kantien*, Thèse de l'université de Rennes 1, 2005.

Givsan H., "Natur des Geistes und Geist der Natur", in *Hegel-Jahrbuch*, 1990, p. 75-80.

Gloy K. und Burger P. (Hrsg.), *Die Naturphilosophie im Deutschen Idéalismus*, Stuttgart-Bad-Cannstadt, Frommann-Holzboog, 1993.

Goddard J.C., *Hegel et l'hégélianisme*, Paris, Armand Colin, 1998.

Greene M., *Hegel on the Soul*, The Hague, 1972.

"Hegel's Modern Teleology", in *Der Idealismus und seine Gegenwart. Festschrift für Werner Marx*, U. Guzzoni, B. Rang und L. Siep (Hrsg.), Hamburg, Meiner, 1979, p. 176-192.

Grießer W., *Geist zu seiner Zeit. Mit Hegel die Zeit denken*, Würzburg, J. Königshausen & T. Neumann, 2005.

Grimmlinger F., "Zur Methode der Naturphilosophie bei Hegel", in

Wiener Jahrbuch für Philosophie, Wien, 1970, p. 38-68.

Grosos Ph., *Système et subjectivité*, Paris, Vrin, 1996.

Guay É., "Nature et esprit chez Hegel : amant ou rival ?", *Philosophiques*, Société de philosophie du Québec, volume 30, numéro 2, Automne 2003.

Guibet Lafaye C., *L'esthétique de Hegel,* Paris, L'Harmattan. 274 p.

Guibet Lafaye C. et Vieillard-Baron J.-L. (dir.), *L'Esthétique dans le système hégélien*, Paris, L'Harmattan, 2004.

Gusdorf G., *Fondements du savoir romantique*, Paris, Payot, 1982.

Le savoir romantique de la nature, Paris, Payot, 1985.

Guzzoni U., *Hegels Denken als Vollendung der Metaphysik*, Freiburg, Alber, 2005.

Habermas J., « Le concept de modernité chez Hegel », in *Le discours philosophique de la modernité*, trad. par Ch. Bouchindhomme et R. Rochlitz, Paris, Gallimard, 1988, p. 27-60.

Haering Th.L., "Die Entstehungsgeschichte der Phänomenologie des Geistes", in *Verhandlungen des dritten Hegelkongresses vom 19. bis 23. April 1933 in Rom*, B. Wigersma (Hrsg.), Tübingen-Haarlem, 1934, p. 118-138.

Hegel. Sein Wollen und sein Werk, Leipzig-Berlin, 2 Bde., 1929-1938.

Hardimon M.O., *Hegel's Social Philosophy*: *The Project of Reconciliation*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

Harris E.E., "Hegel and the Natural Sciences", in *Beyond Epistemology*, F. Weiss (ed.), La Haye, Martinus Nijhoff, 1974, p. 129-153.

Lire la Logique de Hegel, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1987.

The spirit of Hegel, Atlantic Highlands (N.J.), Humanities Press International, Inc., 1993.

Harris H.S., *Le Développement de Hegel*, trad. P. Müller, Lausanne, 2 vol., L'Âge d'Homme, 1991.

"Les influences platoniciennes sur la théorie de la vie et du désir dans la "Phénoménologie de l'esprit" de Hegel", 1995, p. 59-94.

Hartmann K. (Hrsg.), *Die ontologische Option*, Berlin-New York, 1976.

Haym R., *Hegel und seine Zeit. Vorlesungen über Entstehung und Entwicklung, Wesen und Werth der Hegelschen Philosophie*

(Berlin, 1857), Hildesheim, réed. Olms, 1962.

Heidegger M., "Hegel et son concept de l'expérience", in *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. *W.* Brokmeier, Paris, 1962.

"Hegel et les Grecs", in *Questions II*, trad. J. Beaufret et D. Jannicaud, Paris, Gallimard, 1968, p. 41-68.

"Identité et différence", in *Questions I*, trad. A. Préau, Paris, 1968.

La Phénoménologie de l'esprit de Hegel, trad. E. Martineau, Paris, 1984.

Heinrich D. und Horstmann R.P. (Hrsg.), *Hegels Logik der Philosophie. Religion und Philosophie in der Theorie des absoluten Geistes*, Stuttgart, 1984.

Henrich D., "Anfang und Methode der Logik", in *Hegel-Studien, Beiheft 1*, Bonn, Bouvier, 1964.

Der ontotheologische Gottesbeweis, Tübingen, 1967.

Hegel im Kontext, Frankfurt a.M., 1975.

"Formen der Negation in Hegels Logik", in *Hegel-Jahrbuch*, Köln, 1974.

"Hegels Grundoperation", in *Der Idealismus und seine Gegenwart. Festschrift für Werner Marx*, U. Guzzoni, B. Rang und L. Siep (Hrsg.), Hamburg, Meiner, 1979, p. 208-230.

"Absoluter Geist und Logik des Endlichen", in *Hegel in Jena*, D. Henrich (Hrsg.), Bonn, 1980.

"Andersheit und Absolutheit des Geistes: sieben Schnitte auf dem Wege von Schelling zu Hegel", in *Selbstverhältnisse*, D. Henrich (Hrsg.), Stuttgart, 1982.

Henrich D. (Hrsg.), "Ist systematische Philosophie möglich?", in *Stuttgarter Hegel-Kongress 1975, Hegel-Studien*, Beiheft 17, Bonn, Bouvier, 1977.

Hespe F. und Tuschling B. (Hrsg.), *Psychologie und Anthropologie oder Philosophie des Geistes*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1991.

Hoffmeister J., *Goethe und der deutsche Idealismus. Eine Einführung zu Hegels Realphilosophie*, Leipzig, Meiner, 1932.

Holz H., *Spekulation und Faktizität*, Bonn, 1970.

Horstmann R.P., "Logifizierte Natur oder naturalisierte Logik? Bemerkungen zu Schellings Hegel-Kritik", in *Hegels*

Philosophie der Natur, R.P. Horstmann und M.J. Petry (Hrsg.), Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1986, p. 290-308.

Les frontières de la raison, trad. de Philippe Muller, Paris, Vrin, 1998.

Horstmann R.P. und Petry M.J. (Hrsg.), *Hegels Philosophie der Natur*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1986.

Hörz H., *Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*, Hamburg, Meiner, 2 Bd., 1988.

Hösle V. und Wandschneider D., "Die Entäusserung der Idee zur Natur und ihre zeitliche Entfaltung als Geist bei Hegel", in *Hegel-Studien 18*, Bouvier, 1983, p. 173-199.

Houlgate S., *The Opening of Hegel's Logic: From Being to Infinity*, Purdue University Press, 2004

An Introduction to Hegel: Freedom, Truth and History, Blackwell Publishing, 2005.

Houlgate S. (ed.), *Hegel and the Philosophy of nature*, State University of New York Press, 1998, Albany (N.Y.).

Hulin M., *Hegel et l'Orient*, Paris, Vrin, 1979.

Huneman P., "Rapports entre logique et philosophie de la nature chez Hegel : la question du vivant", in *Études de philosophie ancienne et de phénoménologie*, F. Dastur et C. Lévy (dir.), Paris, L'Harmattan, 1999, p. 249-310.

Hyppolite J., "Vie et prise de conscience de la vie dans la philosophie hégélienne de Iéna", in *Revue de Métaphysique et de morale*, Paris, 1936.

Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel, Paris, 2 vol., Aubier-Montaigne, 1946.

Logique et existence. Essai sur la logique de Hegel, Paris, PUF, 1952.

Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel, Paris, rééd. Le Seuil, 1983.

Figures de la pensée philosophique, Paris, 2 vol., rééd. PUF, 1991.

Ihming K.N., "Hegel's treatment of Universal Gravitation", in *Hegel and Newtonianism*, M.J. Petry (ed.), Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1993, p. 367-373.

Illetterati L., *Natura e Ragione. Sullo sviluppo dell'idea di natura in*

Hegel, Trento, Pubblicazioni di Verifiche, 1995.

Jaeschke W., *Hegel-Handbuch. Leben - Werk - Wirkung*, Stuttgart, J.B. Metzler, 2003.

Janicaud D., *Hegel et le destin de la Grèce*, Paris, Vrin, 1975.

Jarczyk G., *Système et Liberté dans la Logique de Hegel*, Paris, Aubier, 1980.

Hegel, Science de la Logique, Paris, Ellipses, 1998.

Le Négatif ou l'écriture de l'autre, Paris, Ellipses, 2000.

Au confluent de la mort. L'universel et le singulier dans la pensée de Hegel, Paris, Ellipses, 2002.

La réflexion spéculative. Le retour et la perte dans la pensée de Hegel, Paris, Kimé, 2004.

Le concept dans son ambiguïté, Paris, Ellipses, 2006.

Jarczyk G. et Labarrière P.J., *Hegeliana*, Paris, PUF, 1986.

Joosten H., *Selbst, Substanz und Subjekt*, Würzburg, J. Königshausen & T. Neumann, 2005.

Kalenberg Th., *Die Befreiung der Natur. Natur und Selbstbewußtsein in der Philosophie Hegels*, Hamburg, 1997.

Kern W., "Die Aristotelesdeutung Hegels. Die Aufhebung des Aristotelischen "Nous" in Hegels Geist", in *Philosophisches Jahrbuch*, 1971, p. 237-259.

Kerzberg P. (dir.), *Hegel avant et après*, Kairos, Toulouse, Presses universitaires du Mirail, 2004.

Kervégan J.-F., "Hegel et l'État de droit", in *Archives de Philosophie*, t. 50, Paris, 1987.

Hegel, Carl Schmitt. Le politique entre spéculation et positivité, Paris, PUF, 1992.

"Toute vraie philosophie est un idéalisme. L'esprit et ses natures", in *Futur antérieur, numéro hors série: "Hegel passé, Hegel à venir"*, Paris, 1995.

"Les conditions de la subjectivité politique", in *Les Études philosophiques*, Paris, 1998.

"La théorie hégélienne du contrat: le juridique, le politique, le social", in *Revue germanique internationale*, Paris, PUF, 2001, p. 127-144.

"Société civile et droit privé", in *Architectures de la raison.*

Mélanges offerts à A. Matheron, P.F. Moreau (éd.), Paris, ENS Editions, p. 145-164.

Hegel et l'hégélianisme, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 2005.

Kervégan J.-F. et Marmasse G. (dir.), *Hegel penseur du droit*, Paris, CNRS Éditions, 2004.

Kimmerle H., "Zur Entwicklung des Hegelschen Denkens in Jena", in *Hegel-Studien, Beiheft 4*, Bonn, Bouvier, 1969.

"Histoire et philosophie selon Hegel", in *Archives de Philosophie*, Paris, t. 34, 1971, p. 787-800.

"Hegels Naturphilosophie in Jena", in *Hegel-Studien, Beiheft 20*, Bonn, Bouvier, 1980.

"Hegel", in *Klassiker der Naturphilosophie*, G. Böhme (Hrsg.), München, Beck, 1989, p. 263-278.

Knight D., "Ordering the World", in *Hegels Philosophie der Natur*, R.P. Horstmann und M.J. Petry (Hrsg.), Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1986, p. 401-412.

Koch A.F. und Schick F. (Hrsg.), *G.W.F. Hegel, Wissenschaft der Logik*, Berlin, Akademie Verlag, 2002.

Kojève A., *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la Phénoménologie de l'esprit*, R. Queneau (éd.), Paris, 1947.

König D., *Hegel et la mystique germanique*, Paris, L'Harmattan, 2000.

Kroner R., *Von Kant bis Hegel*, 2 Bd., Tübingen, 1921-1924.

Labarrière P.-J., *Structures et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Paris, Aubier, 1968.

La Phénoménologie de l'esprit de Hegel. Introduction à une lecture, Paris, Aubier, 1979.

"Hegel, ou la logique en action", in *Hegel aujourd'hui*, P. Verstraeten (éd.), Paris, Vrin, 1995, p. 53-62.

Hegel, Phénonoménologie de l'esprit, Paris, Ellipses, 1997.

Lacroix A., "La Science la plus difficile de toutes", in *Philosophie n° 13*, Paris, Éd. de Minuit, 1987, p. 15-37.

Hegel, la Philosophie de la nature, Paris, PUF, 1997.

Lardic J.-M., "La Contingence chez Hegel", in *Hegel, Comment le sens commun comprend la philosophie*, Arles, Actes Sud, 1989, p. 61-107.

"Présentation", in *Hegel, Leçon sur les preuves de l'existence de*

Dieu, trad. et notes de J.-M. Lardic, Paris, 1994.

"Hegel et Schelling : critique du formalisme et prise en charge de la contingence", in *Archives de Philosophie*, n° 57, 1994.

L'Infini et sa logique. Étude sur Hegel, Paris, L'Harmattan, 1995.

"Hegel classique, ou spéculation et dialectique du transcendantal", in *Le Transcendantal et le spéculatif*, J.-C. Goddard (éd.), Paris, Vrin, 1999, p. 115-136.

Figures de l'idéalisme, Paris, Ellipses, 1999.

Lauth R., "Philosophie transcendantale et idéalisme absolu", in *Archives de Philosophie,* n° 48, 1985.

Hegel critique de la Doctrine de la science de Fichte, trad. X. Tilliette et M. Régnier, Paris, Vrin, 1987.

Lèbre J., *Hegel à l'épreuve de la philosophie contemporaine, Deleuze, Lyotard, Derrida*, Ellipses, 2002.

"Sur une invention hégélienne, les remarques encyclopédiques", in *Les Études philosophiques*, août 2004.

Lebrun G., *La Patience du concept. Essai sur le discours hégélien*, Paris, Gallimard, 1972.

L'envers de la dialectique : Hegel à la lumière de Nietzsche, Paris, Seuil, 2004.

Lécrivain A., "Le Procès logique et la signification du spéculatif", in *Hegel aujourd'hui*, P. Verstraeten (éd.), Paris, Vrin, 1995, p. 29-52.

"Pensée spéculative et philosophie de la nature : les rapports entre la Science de la Logique et la Philosophie de la nature chez Hegel", in *Philosophie de la nature. Actes du colloque tenu à l'Université de Paris I en 1994*, O. Bloch (éd.), Paris, Publications de la Sorbonne, 2000, p. 191-204.

Hegel et l'éthicité, Paris, Vrin, 2001.

Lefebvre J.-P. et Macherey P., *Hegel et la société*, Paris, PUF, 1984.

Legros R., *Le jeune Hegel et la naissance de la pensée romantique*, Bruxelles, Ousia, 1980.

"Hegel et l'avènement de la démocratie", in *L'Avènement de la démocratie*, Paris, Grasset, 1999, p. 231-274.

Léonard A., *Commentaire intégral de la logique de Hegel*, Paris, Vrin, 1974.

Lewis Th.A., *Freedom and Tradition in Hegel*, University of Notre Dame Press, 2005.

Litt T., *Hegel, essai de renouvellement critique*, Paris, Denoël, 1973.

Livet P., "Réflexivités et extériorités dans la Logique de Hegel", in *Archives de Philosophie,* n° 47, Paris, 1984, p. 291-318.

Longuenesse B., *Hegel et la critique de la métaphysique. Études sur la Doctrine de l'essence*, Paris, Vrin, 1981.

"Actuality in Hegel's Logic", in *Graduate Philosophy Journal, 13*, 1988, p. 115-124.

Losurdo D., *Hegel et les libéraux*, Paris, PUF, 1992.

Löther R., "Hegels Bild der lebenden Natur und der Biologie", in *Zum Hegelsverständnis unserer Zeit*, L. Ley (Hrsg.), Berlin, 1975, p. 253-268.

Löwith K., *De Hegel à Nietzsche*, Paris, Gallimard, 1969.

Lucas H.C., "Die "souveräne Undankbarkeit" des Geistes gegenüber der Natur. Logische Bestimmungen, Leiblichkeit, animalischer Magnetismus und Verrücktheit in Hegels Anthropologie", in *Psychologie und Anthropologie oder Philosophie des Geistes*, F. Hespe und B. Tuschling (Hrsg.), Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1991, p. 269-296.

Lucas H.C., Tuschling B., Vogel *U.* (Hrsg.), *Hegels enzyklopädisches System der Philosophie*, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 2004.

Lugarini L., *Tempo e concetto: la comprensione hegeliana della storia, Napoli*, Edizioni scientifiche italiane, 2004.

Lukács G., *Le jeune Hegel*, Paris, Gallimard, 1981.

Mabille B., "Hegel", in *Gradus philosophique. Un répertoire d'Introductions méthodiques à la lecture des œuvres*, L. Jaffro et M. Labrune (éd.), Paris, GF - Flammarion, 1994.

Hegel, l'Épreuve de la contingence, Paris, Aubier, 1999.

"Idéalisme subjectif, subjectivités et négations", in *Le Transcendantal et le spéculatif*, J.-C. Goddard (éd.), Paris, Vrin, 1999, p. 151-172.

"Les trois dimensions d'une philosophie de la nature", *in J.-C.* Goddard (éd.), *La nature, approches philosophiques*, Paris, Vrin, 2002, p. 179-210.

Hegel, Heidegger et la métaphysique. Recherches pour une constitution, Paris, Vrin, 2004.

"Hegel et la signification du principe de raison", in O. Tinland (dir.),

Lectures de Hegel, Paris, LGE, 2005.

Cheminer avec Hegel, Chatou, La Transparence, 2007.

Macherey P., *Hegel ou Spinoza ?*, Paris, La Découverte, 1980.

"Le Spinoza idéaliste de Hegel", in *Spinoza und der deutsche Idealismus*, M. Walther (Hrsg.), Würzburg, 1992, p. 145-161.

McVannel J.A., *Hegel's Doctrine of the Will*, Kessinger Publishing, 2004

Malabou C., *L'Avenir de Hegel*, Paris, Vrin, 1996.

"Négatifs de la dialectique : entre Hegel et le Hegel de Heidegger", in *Philosophie*, Paris, Éd. de Minuit, 1999, p. 37-53.

Marion J.-L., Planty-Bonjour G. (dir.), *Phénoménologie et métaphysique*, Paris, 1984.

Marmasse G., "La pensée de l'organisme chez Hegel", in *Épistémologiques*, 2002.

"Leben und Tod in der organischen Physik bei Hegel", in *Wiener Jahrbuch für Philosophie*, Bd. 34, 2002.

"La philosophie de la nature de Hegel", in *Les Archives de philosophie*, t. 66, 2003.

"Hegel et l'injustice", in *Les Études philosophiques*, août 2004.

"Le Masque et le miroir de l'esprit", in *Kairos*, septembre 2004.

"L'intolérance de l'esprit", in *Logique et sciences concrètes, nature et esprit dans le système hégélien*, dirigé par J.-M. Buée, E. Renault et D. Wittmann, Paris, L'Harmattan, 2006.

Article "Chemie" in *Hegel-Lexikon*, hrsg. von Paul Cobben, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2006.

"Hegel : les enjeux de l'anthropologie", in *Revue de métaphysique et de morale*, décembre 2006.

Marmasse G. und Posch Th. (Hrsg.), *Die Natur in den Begriff übersetzen,* Frankfurt a.M., 2005.

Marquet J.-F., "Le destin de la philosophie chez Hegel et Schelling", in *Hegel, l'esprit objectif, l'unité de l'histoire*, Actes du troisième Congrès international de l'Association internationale pour l'étude de la philosophie de Hegel, Publications de la Faculté des Lettres et Sciences humaines de Lille, 1970.

"Idée schellingienne et concept hégélien", in *Ist systematische Philosophie möglich ? Stuttgarter Hegel-Kongress 1975, Hegel-*

Studien, Beiheft 17, D. Henrich (Hrsg.), Bonn, 1977.

Leçons sur la Phénoménologie de l'esprit, Paris, Ellipses, 2004.

Marx W., *Die Bestimmung der Philosophie im deutschen Idéalismus*, Stuttgart, 1964.

Hegels Phänomenologie des Geistes. Die Bestimmung ihrer Idee in der "Vorrede" und der "Einleitung", Frankfurt a.M., 1981.

Marx W. und Kaehler K.E., *Die Vernunft in Hegels Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt a.M., Klostermann, 1992.

Maspétiol R., *Esprit objectif et sociologie hégélienne*, Paris, Vrin, 1993.

Mercier-Josa S., "Hegel et l'état de nature", in *Hegel aujourd'hui*, P. Verstraeten (dir.), Paris, Vrin, 1995, p. 197-223.

Entre Hegel et Marx, Paris, L'Harmattan, 1999.

Michelet C.L., *Schelling und Hegel*, Berlin, 1839.

"Vorwort zu Hegels Naturphilosophie (1841)", in *Hegel, Sämtliche Werke*, Jubiläumausgabe, hrsg. von H. Glockner, Stuttgart, Bd. 9, Frommann-Holzboog, 1927 ff, p. 1-22.

Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel, Berlin, 2 Bde., 1837-1838.

Minnigerode B., *Das Ding an sich in der Kant'schen, Fichte'schen und Hegel'schen Philosophie*, Essen, Die Blaue Eule, 2005.

Mure G.R.G., *The Philosophy of Hegel*, Bristol, Thoemmes Press, 1993.

Nancy J.-L., *La remarque spéculative*, Paris, Galilée, 1973.

Hegel, l'inquiétude du négatif, Paris, Hachette, 1997.

Neuser W., "Sekundärliteratur zu Hegels Naturphilosophie von 1802-1985", in *Hegel und die Naturwissenschaften*, M.J. Petry (Hrsg.), Stuttgart-Bad-Cannstadt, Frommann-Holzboog, 1987, p. 501-542.

"Einfluß der Schellingschen Naturphilosophie auf die Systembildung bei Hegel: Selbstorganisation versus rekursive Logik", in *Die Naturphilosophie im deutschen Idealimus*, S. Dietzsch und K. Gloy (Hrsg.), Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1993, p. 238-266.

Natur und Begriff. Zur Theorienkonstitution und Begriffsgeschichte von Newton bis Hegel, Stuttgart-Weimar, J.B. Metzler, 1995.

"Metaphysik in den Naturwissenschaften", in *Natur und Subjektivität. Zur Auseinandersetzung mit Schellings*

Nalurphilosophie, R. Heckmann, H. Krings und R.W. Meyer (Hrsg.), Stuttgart, Frommann-Holzboog, p. 357-365.

"The Difference between begrifflicher Spekulation and Mathematics in Hegels Philosophy of Nature", in *Hegel and Modern Philosophy*, D. Lamb (ed., London, New Yok, Sydney, Croom Helm, p. 226-248.

Nuzzo A., "Begriff und Vorstellung zwischen Logik und Realphilosophie bei Hegel", in *Hegel-Studien 25*, 1990, p. 41-63.

Oeser E., *Die antike Dialektik in der Spätphilosophie Schellings; ein Beitrag zur Kritik des Hegelschen Systems*, Wien-München, 1965.

Oiserman T.I., "Hegel und der naturwissenschaftliche Empirismus", in *Hegels Philosophie der Natur*, M.J. Petry und R.P. Hortsmann (Hrsg.), Stuttgart, Klett-Cotta, 1986, p. 389-400.

Olson A., *Hegel and the Spirit: Philosophy as Pneumatology*, Princeton, Princeton University Press, 1992.

Ong-Van-Cung K.S. (dir.), *Idée et idéalisme*, Paris, Vrin, 2006.

Patten A., *Hegel's Idea of Freedom*, Oxford University Press, 2002.

Peperzak A., *Le jeune Hegel et la vision morale du monde*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1969.

"Selbstbewußtsein - Vernunft - Freiheit - Geist", in *Hegels Theorie des subjektiven Geistes*, L. Eley (Hrsg.), Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1990, p. 280-312.

"Hegel über Wille und Affektivität", in *Psychologie und Anthropologie oder Philosophie des Geistes*, F. Hespe und B. Tuschling (Hrsg.), Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1991, p. 361-395.

Petry M.J., "Introduction and notes", in *G.W.F. Hegel, Philosophy of nature*, translation by M.J. Petry, Londres-New Yok, 3 vol., Allen & Unwin, 1970.

"Hegel's Dialectic and the Natural Science", in *Hegel-Jahrbuch*, 1974, p. 462-465.

"Scientific Method: Francoeur, Hegel and Pohl", in *Hegels Philosophie der Natur*, M.J. Petry und R.P. Horstmann (Hrsg.), Stuttgart, Klett-Cotta, 1986, p. 11-29.

Hegel and Newtonianism, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1993.

Petry M.J. (Hrsg.), *Hegel und die Naturwissenschaften*, Stuttgart-Bad-Cannstadt, Frommann-Holzboog, 1987.

Petry M.J., Horstmann R.P. (Hrsg.), *Hegels Philosophie der Natur*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1986.

Philonenko A., *Lecture de la Phénoménologie de Hegel*, Paris, Vrin, 1993.

Pinson J.-C., *Hegel, le droit et le libéralisme*, Paris, PUF, 1989.

Pippin R., *Hegel's Idealism: The Satisfactions of Self-Consciousness*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

« Hegels Begriffslogik als Logik der Freiheit », *Hegel-Studien* 36, 2001, p. 97-117.

Pitt A., "Die dialektische Begründung der quantenmechanischen Statistik durch die Metaphysik Hegels", in *Philosophia naturalis 13*, 1971, p. 371-393.

Plant R., *Hegel*, Paris, Seuil, 2000.

Planty-Bonjour G., "Une Phénoménologie sans phénomène", in *Phénoménologie et métaphysique*, J.-L. Marion et G. Planty-Bonjour (éd.), Paris, 1984.

Le Projet hégélien, Paris, Vrin, 1993.

Pöggeler O., *Hegels Kritik der Romantik*, Bonn, Bouvier, 1956.

"Zur Deutung der Phänomenologie des Geistes", in *Hegel-Studien 1*, Bonn, Bouvier, 1961.

"Qu'est-ce que la Phénoménologie de l'esprit de Hegel?", in *Archives de philosophie*, Paris, 1966, p. 189-236.

"Phénoménologie et logique selon Hegel", in *Phénoménologie et métaphysique*, J. L Marion et G. Planty-Bonjour (éd.), Paris, 1984.

Études hégéliennes, Paris, 1985.

Posch Th., *Die Mechanik der Wärme in Hegels Jenaer Systementwurf von 1805/1806*, Aachen, Shaker Verlag, 2005.

Quelquejeu B., *La Volonté chez Hegel*, Paris, Le Seuil, 1973.

Reisinger P. und Ziche P., "Der freie Fall", in *Die goldene Regel der Kritik*, H. Holz (Hrsg.), Frankfurt a.M., Peter Lang, 1990, p. 151-183.

Renault E., "Les philosophies de la nature d'aujourd'hui et la Naturphilosophie d'hier", in *Futur antérieur, numéro hors série :*

"Hegel passé, Hegel à venir", Paris, L'Harmattan, 1995, p. 29-53.

Hegel, la naturalisation de la dialectique, Paris, Vrin, 2001.

"Système et historicité du savoir", in *Hegel-Jahrbuch*, Köln.

Philosophie chimique. Hegel et la physique dynamiste de son temps, Presses universitaires de Bordeaux, Pessac, 2002.

"Hegel a-t-il écrit une philosophie de la nature ? " in O. Tinland (dir.), *Lectures de Hegel*, Paris, LGE, 2005.

Richard G., « Examen critique du jugement de Hegel sur la notion de création *ex nihilo* », *Les Études philosophiques*, août 2004, Paris, PUF, p. 297-310.

Richter L.G., *Hegels begreifende Naturbetrachtung als Versöhnung der Spekulation mit der Erfahrung*, Amsterdam, Rodopi, 1985.

Riedel M., "Nature and Freedom in Hegel's Philosophy of Right", in *Hegel's Political Philosophy*, Z.A. Pelczynski (ed.), London, Cambridge University Press, 1997.

Rivelaygue J., *Leçons de Métaphysique allemande*, Paris, 2 vol., Grasset, 1990-1992.

Rockmore T., *Hegel et la tradition philosophique allemande*, Bruxelles, 1994.

Rosenkranz K., *Kritische Erläuterungen des Hegelschen Systems (1840)*, Hildesheim, Georg Olms, 1963.

Hegels Naturphilosophie (1868), Hildesheim, Georg Olms, 1979.

Vie de Hegel (1844), trad. P. Osmo, Gallimard, 2004.

Russon J., *Reading Hegel's Phenomenology*, Indianapolis Univ. Press, 2004.

Saint-Germain Ch.-E. de, *Raison et système chez Hegel, De la Phénoménologie de l'esprit à l'Encyclopédie des Sciences philosophiques*, Paris, L'Harmattan, 2004.

Saint-Sernin B., « Les philosophies de la nature », in D. Andler, A. Fagot-Largeault, B. Saint-Sernin, *Philosophie des sciences I*, Paris, Gallimard, Folio, 2002, p. 32-128.

Sandkühler H.G. (Hrsg.), *Handbuch Deutscher Idealismus*, Stuttgart, Metzler, 2005.

Schleiden M.J., *Schelling's und Hegel's Verhältniss zur Naturwissenschaft*, Leipzig, 1844.

Schneider H. (Hrsg.), *Sich in Freiheit entlassen. Natur und Idee bei Hegel*,

Frankfurt am Main, Peter-Lang, 2004.

Schüssler I., *Hegel et les rescendances de la métaphysique*, Payot, 2003.

Secrétan Ph., "Le thème de la mort dans la Phénoménologie de l'esprit de Hegel", in *Zeitschrift für Philosophie und Theologie 23*, 1976, p. 269-285.

Simhon A., *Préface de la phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Bruxelles, Ousia, 2003.

Sobotka M., "Womit muss der Anfang der Wissenschaft gemacht werden ? Abriss der Problematik des Anfangs in der Philosophie von Descartes bis Hegel", in *Letzbegründung als System ?*, H.D. Klein (Hrsg.), Bonn, Bouvier, 1994.

Soual P., "Personne et propriété dans les Principes de la Philosophie du droit de Hegel", in *Archives de philosophie*, Paris, 1997, p. 217-241.

Souche-Dagues D., "La Raison dans la Phénoménologie de l'esprit", in *Phénoménologie et métaphysique*, J.-L. Marion et G. Planty-Bonjour (éd.), Paris, PUF, 1984, p. 38-56.

Le Cercle hégélien, Paris, Vrin, 1986.

Hégélianisme et dualisme, Paris, Vrin, 1990.

"Téléologie et Métaphysique hégéliennes", in *Hegel und die "Kritik der Urteilskraft"*, Fulda H.F. und Horstmann R.P., Stuttgart, Klett-Cotta, 1991, p. 191-204.

Recherches hégéliennes, Paris, Vrin, 1994.

"Du néant à la négativité chez Hegel", in *Philosophie*, Paris, Éd. de Minuit, 1996, p. 23-36.

Stanguennec A., "Le, la, les Dialectiques", in *Revue de Métaphysique et de morale*, Paris, PUF, 1977, p. 312-326.

"La Représentation du corps humain dans les esthétiques de Kant et de Hegel", in *Textes et Langages, VII*, Université de Nantes, 1983.

Hegel critique de Kant, Paris, PUF, 1985.

Études post-kantiennes. Le rationnel et l'irrationnel dans la pensée post-kantienne, 2 vol., Lausanne, L'Âge d'Homme, 1987-1994.

"La finalité interne de l'organisme de Kant à Hegel : d'une épistémologie critique à une ontologie spéculative de la vie", in *Hegel und die "Kritik der Urteilskraft"*, H.F. Fulda und R.P. Horstmann,

Stuttgart, Klett-Cotta, 1991, p. 127-140.

Hegel, Paris, Vrin, 1997.

Stekeler-Weithofer P., *Philosophie des Selbstbewußtseins : Hegels System als Formanalyse von Wissen und Autonomie*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2005.

Stone A., *Petrified Intelligence. Nature in Hegel's Philosophy*, New York, State University of New York Press, 2005.

Sturma D., "Hegels Theorie des Unbewussten. Zum Zusammenhang von Naturphilosophie und philosophischer Psychologie", in *Hegel-Jahrbuch*, 1990, p. 193-201.

Swain G., "De Kant à Hegel : deux époques de la folie", in *Dialogue avec l'insensé*, Paris, Gallimard, 1995, p. 1-28.

Taminiaux J., *La Nostalgie de la Grèce à l'aube de l'idéalisme allemand. Kant et les Grecs dans l'itinéraire de Schiller, de Hölderlin et de Hegel*, La Haye, M. Nijhoff, 1967.

Taylor Ch., *Hegel et la société moderne*, trad. Pierre Desrosiers, Paris, Cerf, 1998.

Theunissen M., *Sein und Schein, Zur kritischen Funktion der Hegelschen Logik*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1978.

Tilliette X., "Hegel et Schelling à Iéna", in *L'absolu et la Philosophie. Essais sur Schelling*, PUF, 1987, p. 97-119.

L'Intuition intellectuelle de Kant à Hegel, Paris, Vrin, 1995.

Timmermans B., *Hegel*, Paris, Les Belles Lettres, 2000.

Tinland, O. (dir.), *Lectures de Hegel*, Paris, LGE, 2005.

Trede J.H., "Phänomenologie und Logik. Zu den Grundlagen einer Diskussion", in *Hegel-Studien 10*, Bonn, Bouvier, 1975.

Vadée M., "Matière et sciences de la nature dans la pensée dialectique de Hegel et de Marx", in *Hegel-Jahrbuch*, Köln, 1976, p. 69-77.

Valades A., *Ontologie et Philosophie de la nature chez Hegel*, Paris, Thèse de Doctorat, 1974.

Van Der Meulen J., "Hegels Lehre von Leib, Seele und Geist", in *Hegel-Studien 2*, Bonn, Bouvier, 1963, p. 251-280.

Vaysse J.-M., *Hegel, Temps et histoire*, Paris, PUF, 1998.

Véra A., "Introduction et notes", in *Philosophie de la nature de Hegel*, trad. de A. Véra, 3 vol., Paris, 1863-1865.

Verene D.P., *Hegel's Recollection*, Albany, State University of New York Press, 1985.

Vergély B., *Hegel ou la défense de la philosophie*, Paris, Ed. Milan, 2001.

Verra V., "Il sistema della vitalità in G.W.F. Hegel", in *Revue internationale de philosophie*, Bruxelles, 2000.

Verstraeten P. (dir.), *Hegel aujourd'hui*, Paris, Vrin, 1995.

Vetö M., *De Kant à Schelling*, les deux voies de l'idéalisme allemand, Grenoble, Jérôme Millon, 2 vol. 1998-2000.

Vieillard-Baron J.-L., *Le Temps - Platon, Hegel, Heidegger*, Paris, Vrin, 1978.

Platon et l'idéalisme allemand, Paris, Beauschesne, 1979.

"L'Idée de religion révélée chez Hegel et Schelling", in *Hegel-Studien 24*, Bonn, 1989.

Hegel et l'idéalisme allemand, Paris, Vrin, 1999.

"Spéculation et empiricité dans la Philosophie du droit de Hegel", in *Le Transcendantal et le spéculatif*, J.-C. Goddard (éd.), Paris, Vrin, 1999, p. 137-150.

"La notion de matière et le matérialisme vrai selon Hegel et Schelling à l'époque d'Iéna", in *Hegel-Studien/Beiheft 20*, Bonn, Bouvier, p. 197-206.

Vieillard-Baron J.-L. (dir.), *Hegel et la vie*, Paris, Vrin, 2004.

Wagner H., "Hegels Lehre vom Anfang der Wissenschaft", in *Zeitschrift für philosophische Forschung, Band 23, Heft 3*, 1969.

Wahl J., *Le Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, Paris, Rieder, 1929.

La Logique comme phénoménologie, Paris, 1959.

Wallace R. and Pippin R. B., *Hegel's Philosophy of Reality, Freedom, and God*, Cambridge University Press, 2005.

Wandschneider D., *Raum, Zeit, Relativität. Grundbestimmungen der Physik in der Perspektive der Hegelschen Naturphilosophie*, Frankfurt a.M., Vittorio Klostermann, 1982.

"Relative und absolute Bewegung in der Relativitätstheorie und in der Deutung Hegels", in *Hegels Philosophie der Natur*, R.P. Horstmann und M.J. Petry (Hrsg.), Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1986, p. 350-362.

"Das Problem der Entäusserung der Idee zur Natur bei Hegel", in *Hegel-Jahrbuch*, 1990, p. 25-33.

"Letztbegründung als Logik", in *Letzbegründung als System ?*, H.D.

Klein (Hrsg.), Bonn, Bouvier, 1994, p. 84-103.

Wahsner R. (Hrsg.), *Hegel und das mechanistische Weltbild: vom Wissenschaftsprinzip "Mechanismus" zum "Organismus" als Vernunftbegriff*, Frankfurt a.M., Peter-Lang, 2005.

Waszek N., "Descartes und die Subjektivitätsphilosophie in der Sicht Hegels", in *Psychologie und Anthropologie oder Philosophie des Geistes*, F. Hespe und B. Tuschling (Hrsg.), Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1991, p. 52-74.

Webb T.R., "The Problem of Empirical Knowledge in Hegel's Philosophy of Nature", in *Hegel-Studien 15*, Bonn, Bouvier, 1980, p. 171-186.

Weil E., *Hegel et l'État*, Paris, Vrin, 1950.

Wieland W., "Bemerkungen zum Anfang von Hegels Logik", in *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*, R.P. Horstmann (Hrsg.), Frankfurt a.M., 1978.

Winkler M., "Die Geburt der zweiten Natur", in *Hegel-Jahrbuch*, 1990, p. 209-217.

Wolff M., "Hegels staatstheoretischer Organizismus", in *Hegel-Studien 19*, Bonn, Bouvier, 1984.

Yovel Y., *Les Juifs selon Hegel et Nietzsche*, trad. S. Courtine-Denamy, Paris, Le Seuil, 2000.

Ziche P., *Mathematische und Naturphilosophische Modelle in der Philosophie Schellings und Hegels*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1996.

Agrippa, 417
Anaxagore, 114, 371
Archimède, 232
Aristote, 21, 27, 41, 45, 55, 73, 79, 95, 100, 213, 220, 223, 289, 366, 371, 403, 423, 425, 427, 429, 431, 434, 435, 450, 453, 463
Azouvi F., 444
Bachelard G., 176, 453
Beiser F., 420, 441
Bichat X., 454
Bienenstock M., 463
Blay M., 452
Böhme J., 146
Bonsiepen W., 426, 440, 451
Bourgeois B. 70, 78, 256, 307, 308, 309, 313, 338, 359, 392, 419, 420, 428, 448, 454, 457, 458
Bouton C., 426, 434, 443
Brandom R., 405
Brehmer K., 419
Breidbach O., 453, 454
Buée J.-M., 457, 458
Büttgen Ph., 422
Caron M., 440, 445
Cattin E., 420, 447
Cesa Cl., 464
Chevalley C., 451
Colebrooke H.T., 422
Colliot-Thélène C., 421
Courtine J.-F., 431, 450
Cuvier G., 294
Deleuze G., 425, 464
Deranty J.-Ph., 426
Derrida J., 111, 445, 454
Descartes R., 56, 109, 290, 321, 371, 425, 427, 428, 448, 449, 459
Diodore de Sicile, 38
Diogène Laërce, 464
Dumont J.-P., 419, 427
Empédocle, 284
Engelhardt D. von, 454
Engels F., 91
Épicure, 223, 311
Faivre A., 443
Faraklas G., 460
Ferrini C., 436, 440
Ferry L., 426, 446
Feuerbach L., 348
Février N., 451
Fichte J.G., 66, 72, 107, 120, 194, 241, 242, 244, 292, 318, 373, 380, 410, 426, 427, 429, 431, 432, 434, 441, 445, 446, 447, 453, 456, 458, 462.
Filion J.-F., 450, 454
Findlay J., 443, 454
Fischbach F., 439, 440, 447
Foucault M., 294, 318, 453
Galilée, 232
Gall F.J., 193, 214, 215
Gandt F. de, 165, 169, 436
Geraets Th., 307, 308, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 317, 454, 455
Gérard G., 460

Gilson É., 163
Gilson É., 423, 431, 436
Gloy K., 425
Goddard J.-Ch., 420, 434
Gœthe J.W. von, 14, 23, 52, 72, 204, 421, 442
Guéroult M., 447
Gusdorf G., 428
Haas B., 449
Habermas J., 460
Hadot P., 14, 15, 419, 421
Haller A. von, 22, 23, 296, 297
Heidegger M., 427, 428
Helvétius C.A., 460
Henrich D., 423
Héraclite, 14, 371, 419, 421
Herder J.G., 372
Hérodote, 37, 86
Hésiode, 86
Hölderlin F., 20, , 431, 457
Homère, 86, 88
Hondt J. d', 22
Honneth A., 405
Horace, 178
Horkheimer M., 91, 92
Horstmann R.P., 451
Hösle V., 460
Humboldt A. von, 168, 437
Hume D., 203, 372
Hyppolite J., 211, 433, 440, 441
Ilting K.H., 419, 424
Jacobi F.H., 128, 239, 240, 446
Jaeschke W., 173, 420
Jamblique, 17
Jarczyk G., 419, 422, 444
Jussieu A.-L., 294
Kant I., 29, 30, 34, 50, 54, 55, 81, 100, 109, 133, 146, 179, 213, 220, 226, 235, 236, 237, 238, 240, 277, 289, 290, 294, 297, 346, 348, 396, 425, 427, 429, 444, 445, 446, 449, 451, 453, 464
Kepler J., 53, 184, 185, 232, 233
Kervégan J.-F., 419, 424, 426, 432, 448, 463
Kielmeyer C.F., 209, 443
Kimmerle H., 436
Kojève A., 432
Labarrière P.-J., 419, 422, 440, 442, 444
Lacroix A., 148, 428, 435
Lalande J., 165, 167, 168, 437
Lambert J.H., 164, 427
Laplace P.S. de, 142, 437
Lardic J.-M., 422, 425, 438, 458
Lasson G., 455
Lavater J.C., 213, 444
Lavoisier A.L. de, 289
Lebrun G., 110, 111, 460
Legros R., 449, 453, 463
Leibniz G.W. von, 41, 47, 90, 109, 147, 172, 255, 321, 346, 372, 438, 459
Lequan M., 425
Lichtenberg G.C., 213, 214, 444
Linné C., 293, 442
Losurdo D., 421
Löwith K., 426
Mabille B., 421, 426, 434, 445, 450
Macherey P., 157, 231, 435
Maïmon S., 434
Malabou C., 422
Marquet J.-F., 431
Marx K., 251, 344, 347, 449
McDowell J., 149
McIntyre A., 444
Mendelssohn M., 444

Michelet C.L., 173, 304
Montesquieu, 372
Murillo B.S., 82
Nancy J.-L., 422, 424
Neuser W., 436, 437, 438
Newton I., 29, 52, 53, 171, 184, 185, 279, 425
Niebuhr B.G., 178
Nietzsche F., 110, 312, 423, 427
Oeser E., 437
Olivier A.-P., 424
Osmo P., 424
Pascal B., 30, 85, 422
Petry M.J., 425, 451, 454, 305
Philonenko A., 426, 427, 446
Piaget J., 388
Piazzi G., 164, 165, 167, 169
Pippin R., 445
Planty-Bonjour G., 440
Platon, 21, 51, 220, 223, 247, 366, 371, 382, 400, 430, 431, 447, 448
Plotin, 292, 371, 453
Plutarque, 14, 419
Posch Th., 423, 437, 452
Proclus, 419
Proust M., 318
Ranke L. von, 231
Reinhold K., 240, 446
Renault E., 98, 183, 221, 428, 430, 438, 439, 440, 444, 446, 453, 457
Ricœur P., 115, 405, 432
Ritter J.W., 285
Rosenkranz K., 169, 437
Rousseau J.-J., 152
Saint-Germain Ch.-É. de, 428
Saint-Martin L.-C. de, 213
Schelling F.W.J., 15, 20, 34, 51, 71, 128, 156, 160, 161, 179, 209, 244, 265, 296, 410, 420, 424, 427, 431, 432, 437, 438, 443, 447, 450, 453, 454, 456, 461, 463
Schelver F.J., 453
Schiller F., 420
Schleiermacher F., 447, 455
Schopenhauer A., 52, 271
Schulze G.E., 455
Seba J.-R., 461
Seelmann H.N., 419
Sellars W., 149
Sextus Empiricus, 464
Socrate, 21, 98
Spinoza B., 53, 72, 76, 109, 150, 228, 290, 310, 321, 328, 372, 445, 448, 457, 464
Swain G., 449
Taton R., 437
Taylor Ch., 426
Thomas d'Aquin, 431
Thomas-Fogiel I., 447, 456
Thucydide, 174
Tilliette X., 20, 420, 427
Tinland O., 450
Vanini L., 251
Verene D.P., 422, 443
Vieillard-Baron J.-L., 433
Voltaire, 372
von Zach X., 166, 167, 169
Wandschneider D., 454
Wittmann D., 457, 458
Zach X. von, 168, 169

TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS 9

CHAPITRE 1
LE NATUREL, UN TRAVESTISSEMENT DU SPIRITUEL ? 17
Cacher son âme 18
Les difficultés de l'idée d'occultation 22
Apparence et irrationalité 27

CHAPITRE 2
LA CONNAISSANCE EST-ELLE FIDÈLE À SON OBJET ? 35
L'*Aufhebung* philosophique, transposition du réel multiple en une pensée unitaire 36
L'anti-perspectivisme de Hegel 49
Le grand homme est-il trompé ? 60

CHAPITRE 3
EN QUEL SENS LA PHILOSOPHIE EST-ELLE VRAIE ? 67
Philosophie et systématicité 67
La philosophie face à l'art et à la religion 81

CHAPITRE 4
L'IDÉE, LA MÉTAPHYSIQUE ET LA CRITIQUE 95
Qu'est-ce que l'Idée ? 96
Hegel dans l'histoire de la métaphysique 107
Idéalisme et auto-critique 113

CHAPITRE 5
LE PROCESSUS SYSTÉMATIQUE COMME LIBRE AVÈNEMENT DU SOI 123
Moment, négation, processus 124
La question du déterminisme 129
L'avènement du soi 142

CHAPITRE 6
LES SAVOIRS FINIS DE LA NATURE ET DE L'ESPRIT 163
Le *De Orbitis* : la célébrité par le ridicule ? 164
Connaissance naïve et connaissance savante 172

CHAPITRE 7
LA CRITIQUE DES SCIENCES EMPIRIQUES DANS
LA *PHÉNOMÉNOLOGIE DE L'ESPRIT* 187
La raison observante dans la *Phénoménologie de l'esprit* 188
L'observation de la nature 204
L'observation de l'esprit 210

CHAPITRE 8
LA SPÉCULATION COMME *AUFHEBUNG* DES SAVOIRS FINIS 219
La philosophie comme idéalisation 219
Hegel dans la tradition kantienne et post-kantienne 235
La philosophie comme acte libre 243

CHAPITRE 9
LA NATURE COMME OBJET SENSIBLE, MULTIPLE
ET CONTRADICTOIRE 247
La contradiction non résolue 247
Un processus sans fin de suppression de l'extériorité 260
La nature est-elle un organisme vivant ? 265

CHAPITRE 10
LES MOMENTS DE LA NATURE 275
La mécanique 276
La physique 283
La physique organique 289

CHAPITRE 11
LES SYLLOGISMES FINAUX SONT-ILS LE MOT DE L'ÉNIGME ? 307
Peut-il y avoir trois lectures de l'*Encyclopédie* ? 310
Les syllogismes finaux, fondation et accomplissement
de la philosophie 317

CHAPITRE 12
COMMENT PASSE-T-ON D'UN MOMENT À L'AUTRE ? 327
Les schèmes de passage 328
Deux transitions remarquables 337

CHAPITRE 13
LA LOGIQUE EST-ELLE CRÉATRICE ? 349
La création : arguments *pro* et *contra* 350
Déliaison et aliénation 357

CHAPITRE 14
QU'EST-CE QUE L'ESPRIT ? 371
Le passage de la deuxième à la troisième partie de l'*Encyclopédie* 373
L'esprit comme sujet idéalisant la nature 379
L'esprit tourne-t-il en rond ? 396

CONCLUSION 405
NOTES 419
SÉLECTION BIBLIOGRAPHIQUE 465
INDEX NOMINUM 497
TABLE DES MATIÈRES 501

GILLES MARMASSE
PENSER LE RÉEL - HEGEL, LA NATURE ET L'ESPRIT

L'ouvrage examine trois problématiques centrales de la philosophie hégélienne : comment définir la nature et l'esprit et comment ces deux notions s'articulent-elles ? Comment la pensée – qu'elle soit naïve, savante ou philosophique – se rapporte-t-elle à son objet ? Dans quelle mesure le conflit du rationnel et de l'irrationnel peut-il être considéré comme le moteur de tout devenir ? L'étude repose sur une analyse globale de l'organisation et du fonctionnement de la pensée hégélienne de la pleine maturité, et propose une série d'hypothèses sur la visée et le principe de légitimation du discours « spéculatif ». Elle accorde une large place au concept d'*Aufhebung*, à la pensée de l'altérité, et à la discussion menée par Hegel avec l'idée de finalisme. En outre, en insistant sur le thème de l'auto-manifestation du vrai et sur le statut du donné « immédiat » comme assise de tout processus et de tout agir, elle réévalue l'inscription de la pensée hégélienne dans l'héritage kantien et post-kantien. On dit souvent que, pour Hegel, l'ensemble du réel serait rationnel et que lui-même prétendrait déduire toutes choses *a priori*. À l'encontre de ces idées reçues, l'hypothèse ici défendue est que le hégélianisme est une philosophie de l'expérience, qui prend au sérieux le fini, l'imprévisible et l'insensé.

Gilles Marmasse est maître de conférences à l'université Paris IV Sorbonne.

Collection « Logique hégélienne »
ISBN : 978-2-84174-465-7

Prix TTC France 35 €

ÉDITIONS
KIMÉ

9 782841 744657